جمهورية العراق
وزارة التعاليم العالي والبحث العلمي
جامعة البصرة – كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

الأهوار في الرواية العراقية

دراسة في ضوء النقد الثقافي

رسالة تتقدم بها الطالبة

عروبة جبار أصواب الله

إلى مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية- جامعة البصرة

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

بإشراف

أ.م. د. حامد ناصر الظالمي

1434هـ 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

((قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء اللّه ولو كنت أعم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء)) آية الأعراف: 188

إهـــــــــداء

إلى

صنـدوق السيسب ....

أبـي.

توصية لجنة المناقشة

نشهد ، نحن أعضاء لجنة التقويم والمناقشة ، أننا اطلعنا على هذه الرسالة الموسومة : (**أدب الأهوار في ضوء النقد الثقافي**) ، وناقشنا الطالبة (**عروبة جبار أصواب الله**) في محتوياتها ، وفي ما له علاقة بها ، ووجدناها جديرة بالقبول ، لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها بتقدير ( ) .

التوقيع	التوقيع
الاسم : أ . د سوادي فرج مكلف	الاسم : أ . م . د علي كاطع خلف
التاريخ	التاريخ
رئيس اللجنة	**عضواً**
التوقيع	التوقيع
الاسم : م. م . د محمد قاسم نعمة	الاسم : أ .م. د حامد ناصر الظالمي
التاريخ	التاريخ
عضواً	**عضواً ومشرفاً**

.....

صدق مجلس كلية التربية ، على قرار لجنة المناقشة

التوقيع

أ .م. د حسين عودة هاشم

عميد كلية التربية للعلوم الإنسانية

التاريخ

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على رسوله محمد الأمين((ﷺ) وآله وصحبه الطاهرين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين إلى يوم الدين .

شكري وحمدي لأسمه تعالى ((جَلَّ جلاله وعظم شأنه))، إذ لولا عونه الإلهي ما أُنجز هذا البحث ومهد له الأيدي البيضاء الطيبة التي أعانت على إتمامه.

شكراً ، أساتذتي في كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية: الدكتور المرحوم الأستاذ الخالد الذكر بالإنسانية والمعرفة كلها، صديق الطلاب : أ.د. حسن جبار شمسي . و أ. د. قصي سالم علوان ، أ. د. حسين عبود ، أ د. سامي علي جبار ، أ. د. سالم يعقوب، أ.د.سوادي فرج مكلف، أ.م. د. فالح حمد أحمد ،أ.م. د. نضال إبراهيم ، أ.م د. صدام فهد ، والأستاذ في قسم الإرشاد التربوي والنفسي أ. د. تحسين الكيم . ..أساتذتي الذين يشعروا طلابهم بروحهم الطيبة وبمناقشتهم العلمية والإنسانية التي تمد الروح بنشوة تذوق المعرفة والعلم والتواضع والتفاني .

وإلى: الناقد مقداد مسعود. د.حيدر محمود شاكر.أ.د.عبد الواحد زيارة. أ.د.لؤي حمزة.الأستاذ حليم مهودر،: لحواراتهم و أبداء الآراء النافعة ، جزأهم الله عني كل الخير

وإلى الأستاذ جبار الجوابيرواي و الأستاذ جمال الهاشمي. والناقد جميل الشيبي: لكرمهم وثقتهم، بمد البحث بأهم مصادره ومراجعه، لهم مني كل العرفان والامتنان.

و إلى موظفات مكتبة نازك الملائكة ، والمكتبة المركزية وبالأخص: الأستاذ هيثم والست أيمن سلمان داود والأستاذ عدي عاشور والأستاذ جواد كاظم والإعلامي محمد الدخيلي . وامتنان بالشكر والوفاء إلى زملائي الإخوة: الأستاذ علي حسن هذيل، و الأستاذ سلام عبد الواحد: فمعهما عرفت أسمى معاني النبل والتفاني للصداقة والمعرفة وروح التعاون والمصداقية، ولن تفي كلمات الشكر استحقاقهما مدى الدهر.

وإلى الأستاذ: د.عرفات فيصل مناع، الأستاذ في كلية الأدب،.قسم اللغة العربية، الذي لن أُفيه أحقه، لملاحظته القيمة وإنسانيته التي فتحت لي أبوابها إن يكون جزءاً من مشوار البحث. وعائلتي التي تحملّت طول الانتظار، إلى: والدتي التي فقدت صبرها على إنجاز هذا البحث فنذرت نذرها الغريب إن أنجزت البحث ستعمل على (...). وإخوتي: أخص بالذكر من أعان البحث : أسعد ، ميسون ، عمار ، تغريد (الجندي المجهول) .

وأُنهي شكري إلى ظل ذاكرة الحضور، لأول من قرأت له عن (الهور) فأحببت عالمهم العائم على سطوح موجات الماء، ولدعواته وحسنته التي أذخرها لي: حراسةً، الذي علمني حب البسطاء والفقراء والجمال والصدق وعشق معالم مدينتنا البصرة ، والحفاة ، الذي كان: ((**عندما مشى الناس حفاة كانوا أكثر سعادة لأنهم على الأقل نظروا إلى موطئ إقدامهم**))، إلى اللا مقيد باسم وصفة، المتسع أفق المعاني قدس سره : الأستاذ **عبد البطاط** (رحمه الله واسكنه جنة الخلد)، فليتقبل قربان جهدي هذا.

التمهيد

مفهوم النسق:

يكاد مفهوم النسق يتحدد بصياغة مفهومياً متقاربة الدلالة، بين تعريفه اللغوي والاصطلاحي، إلاّ انه ليس من السهل تنميطه وحصره في تخصص وحقل ما؛ لما يشغلهُ من حيزٍ دلالي واسع، حيث يُتداول في مجالات متعددة: كاللغة، والنقد، والمجتمع، و الآيديولوجية، بل وحتى الموضة (الأزياء)، وهذا يدلُّ على قدرته على الانزياح، بسبب غناهُ وشموليته وتعدد دلالته[1]، إذ توظفه هذه الحقول المتباينة بدلالته المحددة أو المتعارف عليها، فهو لا ينزاح تبعاً لمجال هذا الحقل أو ذاك، بل بالعكس ينزاح المجال أو الحقل ليصب في قناته.

ومن هنا، ولكي نُوفّق في تحديد هذه الدلالة في مدار الأنساق الثقافية ومجالها، لابد من التعرف على المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكلمة **(نسق)**.

فقد عرفه صاحب (لسان العرب) بقوله " **النسق من كل شيء ما كان على طريقة نظام واحد عام في الأشياء**" [2]، وعرفه صاحب" معجم مصطلحات المنطق" ،بأنه "**لغة : ما كان على نظام واحد في كل شيء.اصطلاحا : هو مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين بعضها لا يبرهن عليها في النسق ذاته، والبعض الآخر يكون نتائج مستنبطة من هذه المقدمات**" [3]. وعرفه صاحب" المصطلح السردي" ، **بأنه ما اتخذ مساراً حسب نهج ما، قد يتعلق بالأداء أو بالتأسيس أو بالإحالات**[4]**، وعرفه صاحب"معجم المصطلحات الأدبية"بـ" 1- (النسق) عند (فوكو. م) علاقات، تستمر وتتحول، بمعزل عن الأشياء التي تربط بينها.2- ويعمل (النسق) على بلورة منطق التفكير الأدبي في النص.3- كما يحدد (النسق) الأبعاد والخلفيات التي تعتمدها الرؤية** "[5].

فهو إذن، يكاد يتبلور في معنى واحد، إذ يتضمن دلالة على نظام وترتيب متسلسل للأشياء، وهذا يناظر تعريف **(سوسير)** للنسق على انه النظام[6] . وقد استعمل (سوسير) في

([1]) ينظر التشابه والاختلاف (نحو منهاجيه شمولية)، د محمد مفتاح : 10.

([2]) لسان العرب،ابن منظور، ج 10 باب (نسق) : 352

([3]) معجم مصطلحات المنطق : إعداد السيد جعفر الحسيني : 323-324

([4]) ينظر معجم المصطلحات المصطلح السردي، جيرالد برنس : 228.

([5]) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (تقديم وترجمه)، سعيد علوش، سوشبرسيس : 211.

([6]) ينظر التشابه والاختلاف : 10. و النقد الثقافي، عبد الله الغذامي : 76

أبحاثه اللسانية البنيوية مصطلح النسق مرادفا لمصطلح البنية[1]، ويقول عن ذلك **(بول ريكور)** إن **(سوسير)** "**لم يستخدم الكلمة"بنية "ولكنه استخدم الكلمة"نسق"...وإنها لتدل على التركيبات المقيدة، والمأخوذة من الحقل الكامل لإمكانات التمفصل والتركيب، التي تخلق الشكل الفردي للغة ما. بيد أن الكلمة "بنية"إذ استخدمت صفة، فقد أصبحت مرادفة لكلمة"النسق""**[2].

إلاّ أن اغلب الدارسين ميزوا بين المصطلحين–النسق، البنية– وفصلوا بينهما كمفهومين ودلالتين مختلفتين[3]، إذ إن هناك مَنْ يرى" **أن النسق متصور يتصف بالشمولية والعمومية على متصور البنية**"[4]. فالنسق يتعدد و يتنوع بتنوع الدور والوظيفية التي يُؤديها في المجتمع أو في مجاله، كأثر هيمني.

ويقول**(نيكلاس لومان)***، بتصريح أكثر مرونة وسعة لنظرية الأنساق وتوظيفها، إن الأنساق نظرية تشمل كل ما يمكن أن يتصف بسمة النسق، أو يدرس الأشياء والموضوعات على وفق هذه الدلالة، وهذا يعطي شمولية دلالية للنسق[5].

فقد أفاد–مثلاً– (شتراوس) في دراسته للمجتمعات البدائية من خلال تبويب سلوكها إلى أنساق، إلى نتيجة هي: وجود نسق مضمر ثقافي يجمع هذه المجتمعات في قرابة ثقافية واحدةٍ أو متقاربةٍ، أمّا **(رولان بارت)** فقد درس الموضة –الأزياء– بالمنظور ذاته أو البؤرة النسقية أيضاً[6].

وقد قسم **(نيكلاس لومان)** الأنساق في المجتمع حسب دورها الوظيفي وأثرها، فالنظرية الحديثة لا تصنف أنساق المجتمع بنظرة طبقية (فلاح/إقطاعي)، إنما حسب الدور الوظيفي الذي يؤديه هذا نسق في المجتمع كأثر مهيمن وفاعل، وبالمثل يصنف **(غريتس)** الأنساق الثقافية في

---

(1) ينظر القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، احمد يوسف : 113–116. وينظر: عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان. جابر عصفور. مجلة فصول،ع 68– 69، 2006،: 34.

(2) صراع التأويلات، بول ريكور، ت: د. منذر عياش : 120

(3) ينظر العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، امبرتو ايكو : 126–131، وقد تعامل امبرتو ايكو مع البنية على أساس مفهوم النسق ينظر: 130–135

(4) القراءة النسقية :9، والرأي يعود للكاتب

* الممثل والمؤسس الألماني لنظرية الأنساق.

(5) ينظر القراءة النسقية : 132–133.

(6) ينظر ن : 132–133.

الأبنية الاجتماعية حسب الوظيفية التحكمية المهيمنة، وقد تتفاوت الهيمنة من نسق إلى الآخر، أي أن الأنساق الثقافية لا تأخذ الدرجة ذاتها من الهيمنة في هذا البناء [1].

فالأنساق يمكن دراستها وتقسيمها على وفق وجودها وأثرها في المجتمع، ولا يمكن دراستها دراسة نظرية تجريدية، إذ إن النسق أو الأنساق كنظرية لا تنبثق وتنطلق حسب رأي (لومان) " **من قيم مسبقة، طبيعية كانت أم أخلاقية من خارج النسق، بل تنطلق من إن معايير الحكم على الفعل الإنساني تصاغ بمجملها داخل المجتمع ذاته**" [2].

ومن سمات النسق أن يتصف بميزة التشجير أو التفريع، أي بقدرته على التناسل النسقي بأن يتشجر عن النسق الرئيس انساق فرعية، بل يشترط (نيكلاس) هذا الشرط في النسق الرئيس، بأن يكون قادراً على الانشطار والتفرع، فهو بهذا " **يكون قادراً على الحفاظ على بناه الخاصة في حالة الكمون، أي إن يكون قادراً على خلق نموذج بنية دائم التوريث. ففي داخل النسق الواحد المتمايز والمتخصص بوظيفة ما ترد مرة ثانية كل الوظائف الآخرى**" [3].

إن إمكانية التوالد تمنح النسق القدرة على "**أن يتكرر بداخل نفسه : من الممكن أن ينشئ مجدداً في كل خلية أربع خلايا فرعية: ومن الممكن إن ينشئ مجدداً في كل نسق جزئي أربعة ودائما أربعة انساق** [4]، – فمثلاً– نسق السياسة يمكن أن يتفرع منه: نسق اجتماعي، نسق اقتصادي، نسق فكري...، وهذه التفرعات ناتجة منه ومنبثقة عنه، وليست انزياحاً جانبياً، وهكذا هو الحال في بقية الأنساق، قطعاً على وفق قوة النسق وقدرته على خلق وتوليد هذا الانشطار وتوليد تفرعاته.

وكي نفهم أو نقرأ كيفية نشوء النسق في المجتمع، لابد مسبقاً من العروج إلى مفهوم آخر هو (مفهوم الثقافة) و أثرها في الأنساق الثقافية.

مفهوم الثقافة

الثقافة مفهومٌ متعددٌ وكثير التعاريف، لا يمكن تنميَّطه أو تقييده بدلالةٍ واحدةٍ؛ لارتباطه بسلوك المجتمع من جانب، لارتباطه بسلوك المجتمع من جهة، وبدلالةٍ زمنية متباينة من جهة أخرى بين: دلالة الماضي الذي يدلُّ على النكوص والتخلف، و دلالة المستقبل الذي يدلُّ على

---

(1) ينظر: مدخل إلى نظرية الأنساق: 5.

(2) ن: 7.

(3) ن: 36.

(4) ن.: 37.

التجديد والتطور. ومن جهة أخرى أيضاً لارتباطها–الثقافة– بالرؤية التي تتبناها، فمنهم من يربطها بالفلسفة ومرة بالأنظمة الاجتماعية وبالعادات والتقاليد والتراث و الأصالة وغيرها مما لا حصر.

وثمة مَنْ يرى أن الثقافة جينات وراثية من اللاوعي الجمعي تنساب وتترسب على شكل راسب ثقافي مطبوع أثره على السلوك والتفكير، ولهذا تعد الثقافة من العوامل المؤثرة في إعاقة مسيرة التطور الفكري وبقاء المجتمعات في دائرة التخلف، لارتباطها بالماضي والتراث[1]؛ فهي تعني" **ثقافة منطقة مخصوصة، أو زمن بعينه أو جماعة بعينها. ولأن الثقافة ذاكرة أو سجل لتجربة الجماعة فإنها ترتبط ضرورة بماضي الخبرة التأريخية**" [2].

ومن هذا المنطلق يعرفها **(شتراوس)** و **(جيميس برادلي):** بأنها كل ما يتعارف عليه الفرد أو المجتمع من معتقد وتفكير موروث، يعمل على تنظيم أشيائهم وسلوكهم وأنظمتهم وعلاقاتهم مع بعضهم البعض ومع الآخر المختلف ثقافياً، وهي بهذا نظام مغروس في الذاكرة الجمعية اللاشعورية[3].

كما يعرفها بعضهم بأنها سلوكٌ مكتسبٌ يمثل الأفكار والمفاهيم التي" **تصف طرق المجتمعات حين تؤسس القيمة والمعنى وتشتقها من " تجربة "أعضاء هذه المجتمعات، وبذلك تتحول الثقافة إلى جزء من مملكة الذهنية الفكرية**" [4].

ويعد **(امبرتو ايكو)** الثقافة نسقاً من العلامات المُبطنَّة بمدلولات لدوال تولّد دوالا جديدة ومتنوعة، تخص الأفكار والموضوعات –حسب طبيعية النسق– والطريقة الإدراكية أو التأويلية التي يتم بها تفكيك النسق في الخطاب في ضوء موطن نشوئه وولادته، لفهم مخابئه التأريخية و الأيديولوجية [5].

فالثقافة" **تشمل ما يحمله الإنسان في داخله من صفات و أيديولوجيات، وما يقوم به من عمليات إنتاجية في حياته، وطرائق مختلفة لتسير أموره الإنسانية، كما تشمل لغته وتراثه وتأريخه وأفكاره الميثولوجية**" [6].

---

(1) ينظر الثقافة والمجتمع أ.د سمير إبراهيم حسن: 101.

(2) أنظمة العلامات في اللغة و الأدب والثقافة،سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد : 298.

(3) ينظر الثقافة والمجتمع : 34.

(4) دليل الناقد الأدبي. ميجان الرويلي و د. سعد البازعي :143.

(5) ينظر العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، أمبرتو أيكو : 177.

(6) جدل الجمالي والفكري، محمد بن لافي اللويش :120–121.

ولاشك أن لكل جماعة ومجتمع ثقافته الخاصة والمتميزة عن بقية الجماعات في ذات المجتمع الواحد المتباين الثقافة، التي تسمى بالثقافة الفرعية في مدار الثقافة الرئيسة، **فمثلاً:** ثقافة الريف/الفرعية تقابل ثقافة المدينة/الرئيسة، أو بالأحرى ثقافة الديانة المسيحية أو الصابئية تقابل أو تباين الثقافة الإسلامية التي ينتمي إليها أغلب المجتمع العراقي، وهذه الثقافة الفرعية هي إحدى ميزات الجماعات التي تظهر فيها الثقافة على شكل نسق، وتعد بمثابة الهوية الفردية لها.

وقد حظيت هذه الثقافة الفرعية باهتمام الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع، الذين يذهبون إلى" **أن المجتمعات الكبيرة الحديثة تتألف من جماعات مختلفة لكل منها مجموعة من المعايير والقيم الخاصة مكونة ثقافة فرعية في إطار الثقافة العامة للمجتمع توجه سلوك كل من هذه الجماعات، وترسم لها أهدافها الحياتية**" [(1)]، ومهمة أو أهمية هذه" **الثقافات الفرعية شأنها شأن الثقافات العامة، تُلَقّن الشخص ما يجب علية أن يفعله، وما يمكن أن يقوم به، وما لا يجب القيام به**" [(2)].

وهذه، الثقافة الفرعية المنشقة عن الثقافة الرئيسة " **تظهر عادة في المجتمع الذي يتميز بدرجه عالية من التباين، وذلك حين يتفاعل عدد من الأشخاص لديهم مشكلات متماثلة**" [(3)]، إذ ترى الأنثروبولوجية الثقافة بمثابة المعيار الذي يقرأ أو يفسر به هذا السلوك من جهة المجتمع الذي يتبنى هذا السلوك بوصفه ثقافة؛ لأن هذه الثقافة جزءٌ من الذاكرة اللاشعورية للمجتمع[(4)].

فإن كان الوضع الاقتصادي مثلاً، هو الذي يشكل الوعي الفكري الطبقي لمجتمع ما – على حد تعبير **جولدمان** –من منظور **المادية التأريخية**– فأن الأنساق الثقافية الموروثة هي التي تشكل الوعي الفكري لهذه المجتمعات أو هذه الثقافة الفرعية.

إذ إن هذه الثقافة التي تتشعب إلى سلوك واعتقاد، هي بمثابة شفرة ثقافية محلية داخلية تنحصر بجماعة ما دون غيرها، وتفكيك هذه الشفرة سيسهم في بيان ومعرفة سبب ظهور هذا السلوك في هذه الثقافة حصراً!.

وترى السيميائية الثقافية أن السلوك إذا صدر من شخص/ثقافة فرعية وكان هذه السلوك تصرف اعتباطي طبيعي فطري، فأن العلاقة بين هذا السلوك الفطري –الدال– وبين فهم أو التأويل من قبل الآخر المختلف ثقافياً سيكون لديه بمثابة شفرة أو لغز يستعصى فكه، ولفهم هذا

---

(1) الثقافة والمجتمع :70.

(2) ن.:70.

(3) ن:70.

(4) ينظر الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، د. جمال شحيد: 76

اللغز الثقافي عليه – الآخر المختلف– سيكون بحاجة إلى آلية، وإحدى هذه الآليات قراءة المرجع الثقافي لهذا اللغز أو هذه الشفرة ، ومن هنا تعد الثقافة نسقاً مشفراً يضمر إحالة إلى مرجع ثقافي ما[1]. فأهمية فك الشفرة الثقافية، تمنح الثقافة بعداً آخر مُحَّملاً بمعطيات الوعي الذي يُشغل بمعرفة الآخر المختلف.

ففك الشفرة الثقافية لمجتمع ثقافي ما، قد تمنح فرصة أكبر لممارسة سلوكية تتسم بالوعي المعرفي السليم القادر على اختراق أغلفة الفعل الخارجية والتغلغل إلى بواطنه وخلفياته، غير المدرَكة أحياناً، بما يتيح فرصة اكبر للتعامل السليم مع الآخر المختلف ثقافياً. هذه القدرة على استيعاب الآخر معرفياً هي التي تميز مجتمعاً عن آخر تمييزاً ثقافياً[2].

وفهم الآخر ثقافياً يتيح فرصة المعرفة التخيلية الاستباقية، لأي موقفٍ أو تصرفٍ أو تفكيرٍ قد يصدر من هذا الآخر، لأن" **بالإمكان التنبؤ بما يمكن إن يتصرف به فرد معين ينتمي إلى ثقافة معينة، لان ثقافته تحتم عليه أسلوباً معيناً تجاه كل مشكلة من المشاكل التي تقابله في حياته اليومية**" [3].

فتكون القراءة الثقافية نظيراً للمعرفة، تعمل على" **التنبؤ بالسلوك البشري، فإذا ما عرفت ثقافة مجتمع من المجتمعات سهل معرفة ما يتوقع من أصحاب هذه الثقافة من سلوكيات عند احتكاكهم بغيرهم من الناس أو إنشاء علاقات فيما بينهم بعضهم البعض أو خارج نطاق جماعتهم**" [4].

ومن جهة آخري، فإن قراءة هذه الثقافة التي تعمل على وفق أنساق معينة، تستطيع أن تكشف المضمرات التحتية العميقة في البناء الاجتماعي الثقافي وذاكرته المعرفية، فالقراءة الثقافية يمكن أن تختزل الكثير من المشاكل القائمة على سوء فهم الآخر المختلف ثقافياً، وسوء قراءة أنساقه الثقافية المهيمنة على توجهاته وقراراته، ولن نغالي إن قلنا: إن كل المشاكل التي تعيشها المجتمعات بشكل عام، والمجتمع المتعدد الثقافات بشكل خاص متأتية من سوء قراءة أو اللا قدرة على فك الشفرة الثقافية، و" **فرز المعنى المستور في المعنى الظاهر**"[5].

([1]) ينظر السيمياء والنقد الثقافي، ارثراسا بيرجر، ت : د. هناء خليف غني، مجله الثقافية الأجنبية،ع4،2008 : 143.

([2]) ينظر الأنثروبولوجيا الثقافية.علم الإنسان الثقافي.، د. ابراهيم ناصر : 103.

([3]) ن :105.

([4])الأنثروبولوجيا الثقافية.علم الإنسان الثقافي : 113.

([5]) صراع التأويلات، بول ريكور : 312.

النسق والثقافة

مما تقدم يتبين لنا أن التقارب الدلالي، بين مفهوم النسق ومفهوم الثقافة، هو الذي جمعهما وقاربهما، في مصطلح واحد يجمع بين دلالتيهما ويعمقهما معاً، وهو مصطلح النسق الثقافي، فالنسق لغةً واصطلاحاً، هو اتخاذ مسار على وفق النظام الذي يعتاده الفرد أو الجماعة ويغدو بمثابة مهيمنة كامنة في ذات البنِية ويصبح بمرور الزمن قوة مادية ثقافية، ولاشك فهو مقارب لمفهوم الثقافة، وهذا النسق سيأخذ تسمية الثقافة بمرور الزمن وكثرة الاستعمال.

ويمكن القول: انه" **مرتبط بلا وعي العقل البشري و كونيته**"[1]، أو ما يسميه بعض الدارسين، بالأنماط الكبرى أو الأنماط الأولية، و" **هي عبارة عن " تصورات" واجه بها الإنسان الكون والطبيعة والمجتمع والطبيعة البشرية البيولوجية. وهذه الأنماط هي " لاشعورية"تمارسها في حياتنا اليومية**" [2].

إن هذه الأنماط هي" **وعي يتجاوز مفهوم "اللاوعي الجمعي"... ذلك لأنه وعي ضمني جماعي، له وجود محدد، يتمثل في نسق من التصورات المتلاحمة، تجمع ما بين أفراد الطبقة أو المجموعة، فتجعلهم يشعرون ويفكرون ويسلكون بطريقة معينة في لحظة تاريخية محددة وليس في مطلق الزمان** "[3]، وقد تتعدى الأنماط الأولية أو الأنساق الثقافية إلى دلالة أكثر عمقا بـ " **انه وعي يتجاوز مفهوم "اللاوعي الجمعي" ... ذلك لأنه وعي ضمني جماعي، له وجود محدد، يتمثل في نسق من التصورات المتلاحمة، تجمع ما بين أفراد الطبقة أو المجموعة، فتجعلهم يشعرون ويفكرون ويسلكون بطريقة معينة في لحظة تاريخية محددة، وليس في مطلق الزمان**"[4].

إن الكشف عن هذا النسق بوصفه بنية أو نظاما مهيمنا، لن يكون متيسرا دون التوغل في بواطنه من خلال ثغرات سطوحه –السلوك، التفكير–، أي ما فيه من علامات يمكن تفسيرها بإحالتها إلى مرجعها الثقافي،ومن هنا تظهر أهمية معرفة النسق الذي يَتكَّور عليه البناء، بشرط أن يكون مهيمناً ومتحكماً وفاعلاً وغير مُدرَك من قبل هذه الذات الجمعية. والكشف لا يتم فقط عن النسق الثقافي –الأفكار، العلامات، السلوك–، بل الأهم هو التغلغل داخل هذا النسق الثقافي

([1]) القراءة النسقية : 122.

([2]) النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، حنا عبود : 45.

([3]) عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان.ت: جابر عصفور مجلة فصول، ع 68 : 31.

([4]) ن: 31.

وكشف ما فيه من أبعاد شعورية ولاشعورية ترتبط بمرجعه أو مسقط رأسه، وما فيه من مضمرات ذات أثر أيجابي أو سلبي.

ويتم التعرف على ذلك من خلال رصد أثارها وانعكاساتها–الايجابية،السلبية–، الذي يؤدي إلى الكشف عن العلاقات المنظمة والمترابطة ما بين أجزائه والكل والصلة الواصلة ما بين الأجزاء/البنية الظاهرة والكل/البنية العميقة، بمعنى أن قراءة العناصر المكونة للنسق لا بد أن تؤدي إلى كشف وقراءة لكلية النسق؛ وذلك للعلاقة الرابطة والمتفاعلة بينهما–أجزاء العناصر وكلَّها– ودورهما في تشكيل بنية هذا النسق وعلاقاته المتلاحمة[1].

ويكشف هذا عن الكيفية التي تقرأ بها الأنساق الثقافية في مقاربة للسلوك الجمعي النسقي وعلاقته بالمرجع الثقافي وبماهية أو تعددية قراءة المقولة النسقية، بتوجيه أسئلة الاستنطاق – الدراسات النقدية الثقافية– على أثر هذه الهيمنة اللاشعورية وما مدى قوة تحكمها في هذه الذات وهل هناك خيارات مفتوحة في تعديل هذه الأنساق[2].

ومن هنا، تظهر أهمية الكشف عن نسق الثقافة الذي يتم على أساس استنطاق الثقافة ومفاهيمها ومرجعياتها، لمعرفة ما تعنيه هذه الثقافة معرفةً ومفهوماً وماذا يعني الانتماء إليها دون غيرها؟، أي ما الذي يعطيه هذا الانتماء بوصفه أثراً فاعلاً في تشكيل سلوك الفرد والجماعة؟، فكل مجتمع يسعى إلى أن يحافظ على ثقافته ويعمل على استمرارها بآليات متعددة.

وهنا يأتي دور المُساءلة والاستنطاق، بالعمل على تشغيل برنامج التغير من قبل الدراسات الثقافية وهما– المساءلة، التغير– هدف القراءة الثقافية[3]. ومن ثم، يمكن لنا أن نقرأ الأنساق الثقافية في هذا المجتمع، أو نقرأ المجتمع من هذه الأنساق، أو نقرأهما من الآخر، أي من الجزء إلى الكل وبالعكس.

إذ إن من سمات الأنساق الثقافية ظهور أثرها في الأبنية الفكرية للمجتمع أو الجماعة، فهي من يُؤسس السلوك الذهني المتحكم في سلوكيات واعتقادات الناس. ومن هنا عد بعض الدارسين أن الأنساق الثقافية بمثابة مصدر للخلل السلوكي أو النسقي، وهذا ما حدا بـ(بارت فوكو) أن يكون من المساهمين في الدعوة إلى نقد الأنساق الثقافية والذهنية في الخطاب الثقافي،

([1]) ن. : 34.

([2]) ينظر النقد الثقافي، عبد الله الغذامي : 19.

([3]) ينظر دليل الناقد الأدبي : 143.

والتعامل مع الخطاب الثقافي وتحولاته النسقية على وفق قراءة حفرية تكشف المطمور من مضمر آيديولوجي وأبعاد لاشعورية متقنعة خلف واجهة ما[1].

فإذا ما بقي النسق متحكماً في زمام نظام فكري أو ثقافي ما، وظل هذا النظام يربّت على كتفيه وتروج له بوصفه مقدساً، دون أن يكون بالإمكان المساس به أو استنطاقه وفحص مقولاته على وفق متطلبات الواقع والحاجة، غدا هيمنةً لازمةً في البينة الفكرية الثقافية، ودون هذه المساءلة تغدو هذه الأنساق الثقافية في بعض وجوهها هاوية ثقافية سحيقة يمكن أن تجر المجتمعات إلى التحجر والانغلاق.

النسق الثقافي والمجتمع

إن العلاقة بين هذه المجتمعات المنغلقة أو المُهشّمة أو بالأحرى النسقية والأنساق الثقافية، هي بمثابة العلاقة بين الحامل والمحمول أو الدال والمدلول، التي تكشف أن هذه الأنساق الثقافية هي نتاج مخاض ثقافي إنساني أنتجته وابتكرته المجتمعات أو الجماعات، لحاجاتها الاجتماعية و الآيديولوجية والسيكولوجية والبيئية في وقت ما، فأنبتت و تجذرت في بنيتها الفكرية اللاشعورية وأصبحت جزءاً من ذاكرتها وخزينها التأريخي وتسربت هذه الموروثات –الأجداد– الماضية إلى الوعي الحاضر –الأبناء–، واندمجت في سلوكهم وثقافتهم بشكل هيمنة لا شعورية، قد اتخذت حالة كناية ثقافية*.

وهذه الأنساق الثقافية الملاصقة للسلوك والأفكار لا تعمل أو تتحرك على وفق مشغل اصطناعي افتعالي –باعتقادنا–، ولا تتشبه بالقوانين الوضعية، فهي ليست نموذجاً يتم تصنعيه على وفق قالب ما، يمكن صياغته وتعبئته وفق متطلبات المجتمع، بل هو سلوك طبيعي فطري أو بالأحرى هو هوية الذات ووجهاً المكرر للماضي وميراثها المنغرس في ذاكرتها الجمعية، التي تكون أشبه بذاكرة سردية تأريخية ثقافية أو يمكن وصفها، بـ" **الذاكرة غير التصريحية فهي التي تتصرف بشكل عفوي وغير واعٍ، وترتبط بالعادات التي نتَّبعها دون تفكير**" [1].

([1]) ينظر النقد الثقافي : 7–8، 13 و14.

* – صفة ثقافية تبرز بعض مقومات النسق الثقافي يُحال على الموصوف به، يشير إلى معنى ثقافي يربط الموصوف والصفة في تركيب لمُقاربة ما مابين الجزء والكل. ينظر تحليل الخطاب الشعري،محمد مفتاح:112–116

(1)– الذاكرة في الرواية العربية المعاصرة، د. جمال شحيد : 40.

وفي هذا يتحدث "**جويل كاندو**"في كتابه "**الذاكرة والهوية**"، عن الذاكرة البدائية الأولى/اللاشعورية، التي تعيد إنتاج ما هو مهيمن فيها من أعراف وطقوس بتكرارية ومحافظة من دون شرخ أو قطيعة مع هذا الماضي والموروثات المقدسة[2].

فالثقافة تظهر بشكلٍ عفويٍ فطريٍ ثم تتحول تدريجياً إلى نسق منتظم مهيمن يُسيِّر هذا المجتمع بشكل قسري لاشعوري، فالأنساق تكشف من خلال رصد أثرها في مجتمعها، أي أنها تولّد وتنبع من سلوك وتفكير فعلي في المجتمع.

فالإنسان بوصفه ذاتاً وتأريخاً وخبرات وتفاعلاً ومحيطاً، يكون مؤسساً لأنساقه وليس العكس، ولكن النسق قد يشتغل حين تشتغل المعادلة حسب القوة والهيمنة، ومشغلات هذه القوة– التحكم– قد تكون غير واعية وأزلية متأتية من الأنماط الأولية كأنساق تعمل على الإمساك بدفة الأمور.

إذ قد تتشكل هذه الأنساق كأنماط تفكير أو سلوك كونها تمثل الرؤية لهذا المجتمع الذي يندمج الفرد، فيه بالجماعة الأنا بـ" **نحن**" ، دون أن يدرك ذلك –المجتمع– أو ينتبه لهذا التماهي المغروس في بنيته اللاشعورية، فتأخذ العمومية والشمول، وترصدها لـ(**الأنا/نحن**)، من قبل الآخر (الدارس، المختلف) ،ومن هؤلاء الدارسين " **جولدمان**" ،الذي يرى أن الفرد لا يصدر عنه سلوك و تفكير ما، إلاّ على وفق علاقته مع غيره، لهذا فهو يُثبت على "**نحن الذات الجماعية**"، التي تتحرك على وفق ذلك المسار بشكل جدلي ومتفاعل مع الآخرين والموضوعات وبهذه العلاقة أو المسار تأسس هذه الذات الـ "**نحن**" التي تصبح أكثر أهمية واعم من الفرد وهذا منطقي بنظره؛ لأن النشاط الإنساني الثقافي لا يتم إلاّ على وفق قاعد ومؤسسة **نحن** وليس **أنا**، أي الجمع وليس المفرد د[1]. لذا تظهر الـ **نحن** بشكل نسقي في عاداتهم وأعرافهم وسلوكهم كهوية يعرفون بها أو من خلالها، حلقة سلسلة دائرية كل نقطة فيها تقود وتصل بعضها ببعض فالفرد/الجماعة وبالعكس كأنظمة اجتماعية وفكرية وسياسة[2].

وهذه الأنساق الثقافية توجد في أغلب الأبنية الفكرية والثقافية لكافة المجتمعات، ولكن بنسب مختلفة من مجتمع إلى آخر، حيث تتغير نسبة الأثر بتغير الظروف الاجتماعية والحضارية والثقافية والفكرية والفردية، فمثلاً، هذه النسبة نجدها ترتفع في المجتمعات المنغلقة أو

---

(2)– ينظر : ن : 43.

([1]) ينظر عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان، مجلة فصول، ع 68 : 32.

([2]) ينظر: الجبايش، دراسة اثروبولوجية لقرية في اهوار العراق. شاكر مصطفى سليم :المقدمة.

ما يُسمى بالمجتمعات البسيطة البدائية التي يسميها **(شتراوس)** بالمجتمعات الباردة*، وهذه المجتمعات هي مجتمعات ساكنة عن التغير والتطور تحافظ على أبنيتها وأنساقها الثقافية الموروثة التي اعتادت عليها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من بنائها الفكري والاجتماعي السلوكي. وهذه المجتمعات هي من يتكفل تنشيط هذه الأنماط الأولية وصياغتها على شكل نسق ما، تتصف به سلوكياتهم واعتقاداتهم وعلاقتهم الذاتية الداخلية مع بعضهم البعض أو مع أشيائهم- والموضوعية الخارجية -مع المختلف ثقافي-.

هذه الأنساق الثقافية النشطة في المجتمعات الباردة، هي من صنع الظرف البيئي الجغرافي عادة، إذ تعمل بعض الظروف الجغرافية والحضارية على عزل المجتمعات أو الجماعات بعضها عن البعض الآخر، مما يشكل لديها خصوصية متفردة ومنغلقة على ذاتها وهذا ينعكس على أنماطها التي تنحصر في سمات هذه البيئة.إذ إن المجتمعات البدائية تتفاعل مع أشيائها ومحيطها الجغرافي بتماهيٍ واندماج شبه كلي، يصل إلى حد اللا فاصلة المحصنة أو المسيجة بالموضوعية فيتضامن الموضوعي -الجماد، الطبيعية - والذاتية -الإنساني-، فيؤدي هذا إلى تعطل وتحجر العمليات العقلية الفكرية العلمية[1].

فالبدائية، التي تتسم بها هذه المجتمعات أو الجماعات من وجهة نظر النسق الثقافي تندرج تحتها خطوط تنافي التطور والوعي المعرفي، لهذا تتساءل الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أبحاثها عن الفروقات بين الحضارات، وما تحمله عبارة " **البدائي**"من دلالية ما و" **عن السبب في أن اصطلاح " بدائي"يتضمن نوعاً من التشويه والاستصغار**"[1]، فالبدائية تعني الإنسان البعيد زمنياً والمنعزل والشبيه بالحيوان في مظهره ومأكله ومشربه وسلوكه وتوحشه[2].

وتحدد الأنثروبولوجيا" ان مصطلح "البدائي**"لا يعني الأول، أو الموغل في القدم ولكنها تعني الثقافة البسيطة وغير المعقدة حيث أن الثقافة المتحضرة أو المتقدمة أو المتمدينة هي الثقافة المعقدة والتي يعيش فيها معظم أجزاء العالم في الوقت الحاضر**" [3].

ومن هذا تتوجه الانتقادات لهذه الأنساق الثقافية أو لهذه المجتمعات؛ وذلك لمرجعية هذا النسق الثقافي الزمني، إذ إن مسقط رأسه يعود إلى الماضي بجذوره الممتدة في عمق الأزلية

---

*- وهي المجتمعات التي لا تتغير ولا تسعى إلى ذلك منغلقة على ذاتها وثقافتها: ينظر مقالات في الاناسة : 186-187.

([1]) ينظر العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتأريخ، شاكر شاهين : 57.

(1) الطهر والخطر. ماري دوغلاس : 133.

(2) ينظر عصر الآلهة، دراسة في أساطير وادي الرافدين،د. أسامه عدنان يحيى: 211.

(3) الأنثروبولوجيا الثقافية :110.

التأريخية والأسطورية واللاشعورية، لهذا فان الحراك الزمني الفكري للنسق يدور في زمن واحد ومطلقٍ، وهو الماضي وأي انحراف عن هذا المعيار هو تقويض للنسق بالذات.

وهو ما تسعى إليه القراءات الثقافية إلى تشغيل هذا التقويض أو بالأحرى تصحيح معدل انطلاق حركة هذا النسق الزمني الماضوي ودفع عجلته إلى المستقبل والتطور المعرفي والعقلي، وتشغيله كتجربة تستفيد من التجارب والخبرات –الأجداد واعتقاداتهم– بتبويبها بإطار خارطة الحاضر وواقعه الإشكالي، ليشكل مستقبلاً على وفق نسقيه الهوية الجديدة ببرواز المعرفة والوعي اللذين هما علامة سيميائية من علامات تكنولوجية العقل والوعي المعرفي.

أمّا متى يكون الإنسان مهيمناً ومتسيداً على أنماطه وأنساقه يُسيرها ولا تُسيره، فذلك حينما يملك قوة المعرفة ويفك شفراتها ويتوجه بأنظاره ناحية المستقبل من قاعدة صهر الماضي والحاضر لتشكيل المستقبل، ولتوجيه مثل هكذا تحريك لابد أن يسبقه تسلح ما يخص الكيفية التي نقرأ بها، وماذا نقرأ، وكيف، ولماذا؟.

القراءة النسقية (محايثة للخطاب)

لقد قرأنا مفهوم النسق ووجدنا أن اغلب المجالات والحقول توظفه على وفق دلالته المحددة، ولكن لا شك أن هذا التحديد الدلالي يرتبط بشروطٍ ومواصفاتٍ وآليات مَنْ يتبنى هذا المصطلح أو القراءة على وفق مفهوم النسق.

فالنسقية قد تعني الأشياء أو الحالات التي تأخذ هذا القالب–النسق– وتنساب في حالة منتظمة على وفق ترتيب وتسلسل ما، وهو قادر على التغير على وفق مسار خطي معاكس لاتجاهه الأول–النسق– –كما يقول **بارت**–.

إن القراءة النسقية الثقافية للخطاب أو بالأحرى للسياق الثقافي*، أشبه بالقراءة التي يُوصي بها **(بول ريكور)**، قراءة تكون على وفق منظور التحليل النفسي الذي يمر بالقراءة الأولى البرّانية المختزلة لكل ما في السطح من علامات أو حالات بارزة الأثر في الخطاب، ثم الانتقال إلى القراءة الثانية الجوَّانية لهذه العلامات ومرجعيتها وعلاقة أثرها بالخطاب، وهي قراءة لا تعمل

---

* – لمزيد عن ذلك يراجع: الدلالة السياقية عند اللغويين، د.عواطف كنوش: 51 – 53، السياق والمعنى، .د. عرفات فيصل مناع: : 11 وما بعدها ، 26–29.

على نزع الأقنعة فحسب، بل كذلك على مراقبة وكشف حركة دوالها وتحولاتها الغائبة الدلالة والمضمرة تحت هذا السطح[1].

وهي دعوة قال بها الدكتور **(علي الوردي)** والمراد منها توجيه القراءة النقدية أو الأدبية على وفق رؤية خارجية تخص أو تلخص الواقعة الاجتماعية التي ينتظم بها المجتمع –الخطاب الأدبي–وقراءة داخلية ترصد التحولات الداخلية للإشارات والعلامات والأنساق، للواقعة وأثرها في تحريك أو تحويل مسار أدبي ما ، بفعل تداخل الوقائع الاجتماعية والنفسية و التأريخية[2].

وهذا يجعلنا نستطرد إلى ماهية توظيف الأنساق الثقافية في الخطاب الأدبي، لطبقة اجتماعية لها خصوصيتها الثقافية المضمرة في طيات هذه الإرسالية السردية.

إذ يرى **(جولدمان)–بمنظور بنيوي تكويني**– في الأعمال الأدبية التي تستلهم من المجتمع مادتها أنها أعمال فردية وجماعية في آن واحد، فهي فردية لأنها نتاج –أنا–الأديب وهي جماعية لأنّ مادتها الأنساق الثقافية–**نحن**– المجتمع، تعرض على سطح التداول السردي وتنقل رؤية –نحن– من التهميش إلى الأثر في متلقي هذا المتداول.وقد لا تظهر هذه العلامات أو الإرسالية بصور عيانية مباشرة ، إذ من أهم سمات الأنساق الثقافية أنها مقنعّة ومتوارية، ومن ثم فهي تتضمن شفرتها التي تحصنها؛ لأن الدلالة المضمرة " **ليست مصنوعة من مؤلف، ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة**" [1].

ومن هنا، فعلى القراءة أن تُنِّقب في ماهية هذا التوظيف وتكشف عن مضمرات التهميش الذي من شأنه أن يعمل على إضاءة هذه الأنساق وما ورائية ماهيتها[2]، وهذا ما وجده التنقيب (البنيوي التكويني) "**ضمن الطرح النسقي. فأصبح الفاعل الحقيقي للإبداع الأدبي غير منفصل عن البنى الذهنية للجماعات الاجتماعية...الفاعل على أنه عنصر مهم داخل الوعي الجمعي**"[3]. ومن ثم، فأن تقديم الطبقة الاجتماعية من خلال الخطاب الأدبي لا ينزاح فقط للكشف عن هذه الطبقة إنما طبع الخطاب بالاتجاه التأريخي، الذي يحكي مضمراً ما قد يخص

---

(1) ينظر صراع التأويلات :256.

(2) ينظر تأمل المقدس في اسطورة الأدب الرفيع، مالك المطلبي : 13، 22.

([1]) النقد الثقافي : 79.

([2]) ينظر عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان: 32.

([3]) القراءة النسقية : 244.

هذه الجماعة دون غيرها من الطبقات أو المجتمعات[1]، إذ " **النسق هنا ذو طبيعة سردية، يتحرك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائماً**" [2].

ويبدو أن القراءة النسقية الثقافية تدعو إلى إنتاج الأثر مع المؤلف، إذ إن" **نمطاً من الآثار بالرغم من أنها كاملة مادياً تبقى مفتوحة على توليد دائم لعلاقات داخلية يجب على كل واحد منا اكتشافها واختيارها أثناء التصور نفسه...إن كل أثر فني برغم كونه ضمنياً أو ظاهرياً إنتاجياً لشعرية الضرورة، يبقى مفتوحاً على سلسلة لا منتهية من القراءات الممكنة، وكل قراءة من هذه القراءات تعيد إحياء الأثر** " [3].

إن المقاربة بين المجتمعات التي تحمل أو تتصف بأنساق ثقافية (المجتمعات المغلقة أو المعزولة)*، وبين النقد الثقافي أو الدراسات الثقافية تُظهر أن الثاني وجد أو برز من خلال الاهتمام مثل هكذا مجتمعات، لما تمثّله هذه المجتمعات من خصوصية ثقافية وتهميش وتغييب في ظل المركز\الثقافة الرئيسة، إذ يرى **(فوكو)** أن هذا الآخر كثقافة مهمشة " **هو اللا مفكر فيه" في الفكر نفسه، أو هو الهامشي الذي يستبعده المركز، أو هو الماضي الذي يقصيه الحاضر. لكنه أيضا جوهري بالنسبة لكينونة الخطاب الذي يستعبده، فنحن لا نعرف الحاضر دون الماضي ولا نعرف الذات دون الآخر**"[4]. ويهتم النقد الثقافي في رصد قضايا الاختلاف والآخر المهمّش في مقابل المُهيمِن وأنساق تمثيل الذات لمجتمع ما، والاهتمام بما هو عرفي وقدسي ولاعقلاني وفطري وخصوصي من العادات والأعراف والتجربة الدينية والميتافيزيقية والبدائية، إذ إن غاية النقد الثقافي من دراسة النصوص هو الكشف عن الأنظمة الذاتية لها المتجسّدة بالأنماط وأنساق التمثيل و الأيديولوجيات التي تتموضع في النص ومن خلالها تظهر أهمية الثقافة في تشكيل ذلك النص[5].

فالمقاربة بين مفاهيم النقد الثقافي والخطاب السردي تظهر من خلال وظيفية كل منهما، إذ إن وظيفة النقد الثقافي تتحدد عبر تسليط أضوائه على انساق المجتمعات الثقافية الُمهمشّة والمضمرة في الأنظمة الاجتماعية والآيديولوجية، من خلال رصد الجزء بالكل والكل بالجزء كدور

([1]) ينظر عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان: 32.

([2]) النقد الثقافي : 79.

([3]) الأثر المفتوح، أمبرطو أيكو، ت، عبد الرحمن بو علي :40.

* إذ إن هذه الثقافة لا تظهر بشكل نسق في مجتمع منعزلة أو منغلقة على نفسها ومن هنا استطاعت إن تحافظ على انساق من التغيير.

([4]) دليل الناقد الأدبي : 22.

([5]) ينظر النقد الثقافي : 33، 39، 17.

في تكوين وانتظام المتن والمبنى للخطاب الثقافي الجمعي النسقي، فالنقد الثقافي لا يهتم بمدى إبداعية أو فنية الخطاب الأدبي، بل بتمثيله للأنساق الثقافية للمجتمع ورصد ما في هذا التمثيل من مضمر[1].

أمّا الخطاب الأدبي فهو يستعين ويستلهم مادته وبنائه الفني من المجتمع –الأنساق الثقافية– ومن خلال محاولة الكشف عن المضمر لهذه المجتمعات وتمثيلها ثم الأخذ بيدها من خلال إظهار ما هو سلبي، وهنا يتشكل دور الخطاب السردي في نقل هذه الرؤية أو التجربة الخاصة وتقويض وهدم (الأنساق الثقافية) أو ما هو سلبيٌ فيها[2].

ويأتي هنا، الدور للحديث على المؤلف المضمر الذي هو الخطاب الثقافي الأدبي المحبوك بالثقافة في تمثيل مجتمع أو جماعة أو حتى فرد ما، فالمؤلف المضمر لا يكون وجوده مقصوداً وواعياً من قبل المؤلف الحقيقي ولا حتى من قبل من يمثله (المجتمع)، وقراءة المضمرات في كليهما (الخطاب، المجتمع) ، قد تكتشف تناقضا ما سواء مع النسق الثقافي للمجتمع أو الخطاب وهذه هي مهمة القراءة النسقية الثقافية[3].

([1]) ينظر ن: 60 وما بعده.

([2]) ينظر دليل الناقد الأدبي : 294.

([3]) ينظر النقد الثقافي : 76.

الفصل الأول

توطئة: النسق السياسي الداخلي:

السياسة نسقٌ ثقافيٌ يتَمثّلَّ بفعل وظيفي سلطوي، ينطلق من موقعها القانوني أو العرفي/الاجتماعي، في إلتزام وارتباط الناس بها، لهذا، يحدد **(بارسنز)** فعل السياسة بقدرتها على اتخاذ أو سن القوانين والقرارات الملزمة التنفيذ من المجتمع، الذي يعني اعترافهم بها ودعمهم لفعلها، بالتطبيق والانصياع، لقوانينها وقراراتها[1].

ويتمركز البحث في" **نسق السياسة حول تملك السلطة أو عدم تملكها**" [2]، أي إن السياسة لا تشكل نسقاً إلاّ في ضوء هذه الملكية للقرارات، لتأخذ وجه المؤسسة القانوني والأثر الفعلي المتسق بمفاهيم وقواعد الفعل السياسي المُفعَّل بالتنفيذ من قبل المجتمع.

ويبلور **(ميشيل فوكو)** مفهوم فلسفة السياسة، على أنها مؤسسة تتضمن مقولات وعبارات دستورية كالعقود المقيدة والمسجلة رسمياً، ودون ذلك تبطل فاعليتها الوظيفية، إذ إن الذات السلطوية تتكلم وتقرر من خلال هذا التمثيل القانوني[3].

فهي أذن، تفهم بهذه الصيغة القانونية الشرعية، بوصفها آلية وأداة لتنفذ فعلها السياسي الآيديولوجي الذي يتجسد بأدلجة وتسييس المجتمع في قوالب أفكارها ومفاهيمها وقوانينها، التي تعمل على تنظيم المجتمع على وفق نسقها الخاص، المتضمن للأفكار التي تحكم وتنظم السلوك الاجتماعي والسياسي والأخلاقي وتفسره –نسقها– في مجتمعاتها لتعمل به بطريقة طوعية[4].

إن الدارسين في حقل السياسة يعدونها مفهوما أيديولوجيا وسمةً ووظيفيةً، والأيديولوجيا مصطلح–مفهومه– يضم كافة الأنظمة والمفاهيم والأفكار التي تنظم وتتحكم بالمؤسسات السياسية وغير السياسية[5].

ومصطلح الأيديولوجيا يدخل كافة الأنظمة والمفاهيم والأفكار التي لا ترتبط بالمجال السياسي فقط وإن كان هناك مَنْ يقصرها على نسق السياسة فقط، فالعلاقة المتداخلة بين السياسة والأيديولوجيا؛ لتضمنهما الأفكار المنسقة والمتسقة التي تقررها سلطة ما، لتنظيم وتسييس مجتمعاتها على وفق مصلحة ما، من دون قسرية، ومن هذا تعد الأيديولوجية نسقاً

([1]) ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق :45–46.

([2]) ن: 6.

([3]) ينظر المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو. جيل دلوز: 15.

([4]) ينظر الأيديوولوجيا واليوتوبيا. في الأنساق المعرفية المعاصرة،عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري: 19.

([5]) ينظر ن : 20.

ثقافياً[1]؛ فهي ترتبط بالأفكار والمفاهيم المنبثقة من المجتمع والمتناسبة معه، على وفق الحاجة والبيئة مما يسهل تطبيق أيديولوجيتها.

إن علاقة السياسة والأيديولوجية بالمجتمع علاقةٌ بيولوجيةٌ ثقافيةٌ، فكلاهما – السياسة والمجتمع – مرتبطا معاً، لحاجة أحدهما للآخر، وقد يكون وجود أحدهما سبباً لوجود الآخر، مع أن المجتمع أو الإنسان اسبق من وجود السياسة، وأن السياسة كأيديولوجية وجدت لتحقيق وتلبية حاجات المجتمع[2].

النظام السياسي هو نظام اجتماعي ثقافي النشأة، لكون هذا النسق ظاهرة اجتماعية أولاً وأخيراً، وقد بين **"دور كهايهم"** في أبحاثه الاجتماعية،" **أن الفرد يدين بعقل الجماعة وإن لكل جماعة عقليتها المميزة لها، إذ إن النظم الاجتماعية، هي أساليب للتفكير والعمل، تسبق في وجودها وجود الأفراد على حدّ ما يرى**"[3]، فالحاجة الاجتماعية للأنظمة والقوانين هي حاجة جماعية وليست فردية، غايتها تنظيم" **الأساس في معاملات الناس وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وبمقتضى هذه الأسس أو القواعد تنظم حياتهم داخل إطار مجتمعهم**"[4].

لهذا فإن لكل مجتمع قواعده وأعرافه التي تأخذ شكل القانون، بحيث يتعامل هذا المجتمع على وفقها وينصاع إليها، وتحدد الطريقة التي يتعامل بها بعضهم مع البعض الآخر ومع هذه القوانين، وأيضاً مع الآخر المختلف، ويتوقع بعضهم ردود فعل البعض الآخر الداخلي أو المختلف[5]، لهذا يختلف مجتمع عن مجتمع آخر باختلاف الأعراف والعادات والقوانين والأنظمة التي تنظمه وتحكمه.

([1]) ينظر تمثيلات الآخر. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، د. كاظم نادر: 95.

([2]) ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : 45.

(3) سوسيولوجية الأدب دراسة الواقعة الأدبية على ضوء علم الاجتماع، أ.د. قصي الحسين:80.

(4) الانثروبولوجيا الثقافية :155 .

(5) ينظر الانثروبولوجيا الاجتماعية، عبد علي سلمان :99 .

المبحث الأول : النسق السياسي الداخلي

أولاً: نسق العشيرة

يمكن قراءة النسق الثقافي السياسي من خلال الأنظمة الداخلية العرفية، لنكشف عن الحركة التي تنسج هذا النظام الذي يدور المجتمع في فلكه. إذ يتميّز مجتمع (الأهوار) بنظامٍ سياسيٍ اجتماعيٍ عرفيٍ داخليٍ، متمثّلاً بالنظام العشائري وهذا النظام السياسي خاص بجماعة أو مجتمع أو حتى بعصر أو حضارة ما.

ويمكن إطلاق تسمية المجتمع المحلي على مجتمع الأهوار؛ لاتسامه بنظام محلي داخلي خاص به؛ فالجماعة في المجتمع المحلي: هم أفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض في علاقات وارتباطات سيكولوجية-عاطفية-، ولهم أهداف مشتركه تتناسب مع احتياجاتهم، تجمعهم وحدة ذاتية ويعيشون في مكان وبيئة محددة ويتميزون بروح الانتماء الجمعي التي يشعرون به اتجاه بعضهم البعض شعوراً تلقائياً، وتربطهم علاقات دائمة ضمن حياة معاشية مشتركة، وتتميز أنشطتهم بفعل اجتماعي يدعم الروح الجماعية ويقويها على وفق أساليب وآليات متعارف عليها[1].

والمجتمع عموما يعرف أيضاً، بأنه " **هيئة اجتماعية معقدة يكون تنظيمها الداخلي عبارة عن مجموعة روابط وعلاقات اقتصادية واجتماعية وعائلية وفكرية متنوعة، تلك التي تقوم في نهاية الحساب على العمل البشري... ومن العلاقات الإنتاجية والاقتصادية والاجتماعية ... ومن العلاقات السياسية**"[2].

فالعشيرة نظام سياسي اجتماعي محلي قديم تحكمه قوانين العرف والعادات، يتكون من مكون بشري، يأخذ ترتيباً هرمياً يبدأ: (بالبيت) وهم مجموعة عوائل ينتمون لجد واحد، يليه البيت (الفخذ) وهم مجموعة من البيوت، ثم الحمولة التي هي مجموعة أفخاذ، لتصب في مكون العشيرة التي يجمعها الجد الأعلى، فالعشيرة التي تربط الجماعة بالفرد وبالعكس ضمن تماسك بيولوجي يتكون "**من عدد من الحمايل تقطن عادة إقليما واحداً**" [3].

وهذا النظام قد عرفته أغلب المجتمعات البدائية في بداية تنظيمها الاجتماعي والسياسي، وهو نظام يمكن وصفه بأنه نظام منغلق على ذاته.

([1]) ينظر مقدمة في علم التنبؤ البشري. د. كامل جاسم المراياتي : 86-87.

([2]) عرض موجز للمادية التأريخية بودوستنيكو سبيركين : 11 .

(3) الجبايش دراسة أثروبولوجية لقرية في أهوار العراق: 33-34.

وتُعَد العشيرة وحدة سياسية اجتماعية اقتصادية قائمة بذاتها، وهي ذات سلطة داخلية عرفية أساسها التقاليد والعادات بوصفها قانوناً جبرياً[1]، والعشيرة تربط الجماعة بالفرد وبالعكس. وقد بدأت الجماعات " **صراعها مع السلطة حتى وصلت إلى نسق اجتماعي أكثر تعقيداً هو العشيرة التي تربط الفرد بجماعته من خلال الدم/اللحمة،أي برابط الانتماء بينها**" [2]، وتنتظم " **حياتها السياسية مبنيّة على التراضي والاتفاق، فلا تقبل إلاّ بالقرارات التي تتخذ بالإجماع، مما يستبعد اعتماد ذلك المحرّك للحياة الجماعية الذي يستخدم فروقات بين السلطة والمعارضة، بين الأكثرية والأقلية، بين المُستغِلّين المُستَغَلِيَن**" [3]، إذ تبدو العلاقة اللحمية العشائرية هي السبب في هذا التوافق السياسي لهذا النظام، وهذه العلاقة تعد عاملاً من عوامل القوة التي تدعم بناء النظام الذي يربط الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد في هيكلية جسدية بيولوجية.

ومن السمات التي رصدتها الدراسات الإنثروبولوجية لمثل هذه الأنظمة السياسية، أنها لا تعرف التخصص المؤسساتي أو الوظيفي[4]، فهو نظام شمولي الوظيفية لا يختص بمسؤولية أو وظيفية محددة بل يلبي كافة احتياجات مجتمعه وظروفه، فهو يتمتع بصلاحياتٍ متنوعّةٍ لا تنحصر في الوظيفة السياسية بل تتعدى إلى حد حشر نفسه في كلِّ جمعي. كما سنقرأ عبر آليات هذا النظام.

العشيرة بوصفها نظاماً سياسياً له آلياته وأساليبه الأيديولوجية في تدعيم مركزيته السلطوية من جهة وتقوية علاقته بالجماعة والأفراد من جهة آخرى وربط الأفراد مع بعضهم من جهة ثالثة؛ وكل هذه القنوات تقود إلى تقوية نظامها السياسي كآلية نسقية[5]. وهو ما تعبر عنه السيميائية الاجتماعية التي ترى أن المجتمعات تصوغ هويتها عبر امتلاكها أنماطاً تخصها، تعمل على تنظيمها وتكرارها بوصفها آلية تعريفية، وشكلاً يحدد ملامحها الخاصة [6].

ومن هذه الأنماط والآليات، نسق العشيرة البيولوجي، الذي سنجده في الخطاب الروائي الثقافي، الذي يتَمثّل بتشبيه العشيرة بالجسد الإنساني الواحد، وليس بالجسد الآلي الديناميكي أو الميكانيكي.

([1]) ينظر الأهوار. دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، جبار عبدا لله الجوبيراوي : 162. ونظام الإقطاع في العراق بين مؤيده ومعارضيه، عبد الرضا الحميري : 278.

([2]) العقل في المجتمع العراقي :230.

([3]) مقالات في الأناسة، كلود ليفي شتراوس، ت: حسن قبسي : 98.

([4]) ينظر الطهر والخطر: 137.

([5]) ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : 8.

([6]) ينظر السيميائية الاجتماعية، بول جي ثبولت، الثقافة الأجنبية ، ع 4 ،2008 : 158 –159.

فأفراد العشيرة أعضاء ينتمون إلى دم واحد، وما يحدث من ضرر لعضو منها يؤثر على بقية أعضاء الجسم **فـ" مفهوم البِنية المعروف في الطبيعية الفيزيائية والبيولوجية ينطبق على المجتمع، فلا يمكن تفسير قيام المجتمع بوظائفه التي تحفظ بقائه، إلاّ بالتآزر والتنسيق بين وظائف مؤسساته كما تتآزر أعضاء الجسم الحيّ"** [1]، وهذا يعني " **وجود القانون والنظام الذي يحكم حركة العناصر ويجعل منها بِنية،فالبنيةِ هي جملة العناصر والعلاقات القائمة بينها من جهة، والنظام الذي يضبط حركة هذه العناصر وينسق بين وظائفها من جهة أخرى"** [2].

وقد يتمثل هذا الأثر العضوي، بالشعور بالمسؤولية الجماعية التي تتحملها العشيرة لخطأ فرد من أفرادها، كون الفرد يمثل العشيرة والعشيرة تمثل الفرد، وهذا ما سنجده في المقولات الثقافية، عند قراءتنا للأثر النسقي للعشيرة على الفرد.

أولاً، نقرأ مقولة " **النهيبة**" بمضامينها و دساتيرها الثقافية وتفرعاتها التي تكشف عن مدى الصلة البيولوجية بين الفرد والجماعة في حصن العشيرة، في السياق الثقافي :لـ" **ضياع بنت البراق**"، الرواية التي تدور أحداثها عبر رحلة البحث عن فرس (البراق) سليلة فرس الرسول (ﷺ) التي سُرقت، وشك أن السارق من (المعدان)، فيقوم صاحبها(السيد أبو خالد) برحلة البحث عنها في طول (الهور) وعرضه مع دليله اللص (مريعب الأهواري)، وعبر هذه الرحلة يُعايش (السيد أبو خالد) أحوال المعدان وأهوالهم، من عادات وأعراف سياسية واقتصادية، وفي إحدى رحلاته يذهب (السيد أبو خالد) مع رفيقه ودليليه (مريعب اللص) لشراء حبوب الرز من أطراف (الهور)، فيصادف حادثة قتل العريس (فليح) على يد والد العروس (المنهوبة) وهذا القاتل مَنْ عشيرة اللص(مريعيب)، وما أن يصلا قرية (العريس فليح) يحذره مُضيفه صديق (مريعيب)، من أن يظلّ للحظةٍ واحدةٍ في القرية، قائلاً لهُ : " **قتلتموه... لا فرق إذا كنت أنت القاتل أو جماعتك... فأنت في خطر. إذا صح أن القتيل هو العريس فليح، الذي نهب بنت (مساعد). لقد سمعت بذلك. ولكنه ليس من قريتنا. أليس من عشيرتكم؟ صمت مريعب معترفاً : تقصد إن والد المنهوبة أتى وقتل الرجل؟... فإذا علموا بك ومن أي العرب أنت فقد تدفع الثمن بدلاً من أبيها** " [3].

نقرأ في السياق الثقافي الذي يبدأ علامته السردية الثقافية بتوجيهِ تهمة (قتلتموه) بصيغة الجمع، دلالة على إشراك العشيرة في فعل القتل الذي قام به أحد أفرادها فـ" **لا فرق...أنت القاتل**

([1]) في البحث عن جذور الشر، احمد حيدر : 127.

([2]) ن : 127.

([3]) ضياع بنت البراق، جاسم الهاشمي : 223.

أو جماعتك"، إذ إن نسق العشيرة هنا يدين المجموع بفعل الفرد وينقل هذه الإدانة بعد ذلك إلى أي فرد من أفراد هذا المجموع، فالقانون العشائري ينص على أن تأخذ "**عشيرة المجني عليه بالثأر من أي فرد ينتمي لعشيرة الجاني**" [1].

إن هذه المفاهيم هي نتاج ثقافة سائدة، قوامها الأعراف والعادات والتقاليد التي تتسلط على الجميع، وتعمل على وفق قانون " **تدفع الثمن بدلاً من أبيها**" ، وبهذا يكون بناء العشيرة أشبه ببناء الجسم الإنساني، أو كما يقول" سبنسر" :" **كلُّ تنظيم لخلايا (أعضاء أو أجزاء) هو بنية وبناء. الجسم كبناء كلي، والأعضاء كبناءات جزئية، وعلاقات تساند وتداخل وانسجام بين الأعضاء.وكذلك المجتمع كمجموع علاقات بين أجزاء متداخلة ومعتِمدة على بعضها وتشكل كلّا**"[2].

وهذا يجعل العلاقة بين الفرد والعشيرة علاقة تبادلية، يؤدي فيها الفرد عن العشيرة وتؤدي العشيرة عن الفرد، يكشف هذا صلة علاقة أفراد العشيرة الواحدة مع بعضهم البعض، التي تعمل فيها الآلية على تجميع الفرد في بؤرة جسد العشيرة وتدلُّ على تفعيل الكناية الثقافية العشائرية **(الفرد/المجموع وبالعكس= العشيرة).**

وهذه الكناية الثقافية تُحيلنا إلى أن هناك تشابهٌ يربط بين المشبه/الفرد والمشبه به/الجماعة، يشير أو يرمز إلى العشيرة كناية الجسد الاجتماعي مع الأخذ بعين الاعتبار الدلالة الصريحة والمضمرة لهذا التشبيه الذي يعمل على وفق العلاقة التبادلية أو الاستبدالية– الفرد/العشيرة–، أي تسمية شيء محل شيء آخر، كلّاهما منفصلٌ تماماً عنه ولكن كلّ منهما يدين للآخر أو يرتبط به بشكل ما، قد تكون علاقة ذهنية دلالية تم بها إسقاط الثاني (تشبيه أو إبداله) على الأول أو بالعكس[3]، فالفرد بديل عن الجماعة ومُدان بجرم الآخر أو بالعكس بتهمة انتمائه إلى آلية العشيرة.

وفي هذا تكون الكناية نسقاً ثقافياً سلبياً مضراً على الفرد والكلية الجماعية في ضوء ثنائية التشبيه والمقابلة، وقد ترفع بذلك من معدلات الضحية/الفرد البريئة باسم الانتماء الجسدي العشيرة ويُغيب الفاعل الحقيقي ويُتوارى خلف هذه آلية العشائرية.

ويمكن أيضاً لهذه الكناية أن ترفع معدل الشعور بالمسؤولية تجاه العشيرة وأفرادها، حين يفكر الفرد بالمردود السيئي المضعف الذي ينتج داخل العشيرة، وهذا يحفز العقل على محاولة

([1]) العقل في المجتمع العراقي : 561.

([2]) علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، عبدا لله إبراهيم : 106–107.

([3]) ينظر معجم المصطلحات الأدبية :47.

كبح جماح الانفعالات العاطفية، لهذا ومن هذا يأخذ تشبيه المجتمع أو العشيرة بالجسم الإنساني فعالية الدلالة الرمزية، إذ يرى الباحثون في هذا التشبيه " **رمز للمجتمع وعلى اعتبار القدرات والأخطار المنسوبة إلى البنية الاجتماعية على أنها بمثابة نسخ مصغرة تنطبق على الجسم البشري**"[1]. فما يصيب عضو في جسم الإنسان –العشيرة – سيضر الأعضاء كلها، وهنا تكون الدعوة الوقاية خير من العلاج .

ومن خلال هذه المقولة الثقافية المفردة "**النهيبة**"، ضمن السياق السردي، يمكن أن نرصد الكثير من الأنساق الثقافية التي تتحكم بمجتمع الأهوار وعاداته وتقاليده وقيمه، كما يمكن أن نرصد الوجه الثقافي للمرأة في مجتمعها، وهو وجه مطبوع بنظرة دونية هامشية[2]، تصل إلى حد الحكم عليها بأن لا تعرف للرفض لغة، فلا يجوز لها أن تنطق بغير كلمة نعم في مقابل القرار الذكوري المتسلط، فهي مجرد سلعة ضمن النظام البطريركي الأبوي الذي يتعامل على وفق " **الضوابط الحديدية للأسرة، بنفس الطريقة التي يحفظ بها ثروته المالية في خزانة حديدية محكمة الإغلاق، لا تفتح إلاّ بشيفرة رقمية خاصة**"[3]. ومن هنا ينشأ هذا المسلك الخطر(النهيبة)، الذي يعلن عن التفوّه بالرفض وبالرغبة –الهروب للزواج– وتصبح حياة المرأة (المنهوبه) والرجل (الناهب) (من أهل المرأة) في حكم الموت ثأراً للشرف العشيرة أو للأسرة البطريركية الذي أُنتهك[4]،وقد تعد هذه الوسيلة المنطوق الذي تعبر به المرأة /الرجل عن القدرة على كسرِ قضبان السجن على الرغم من معرفة النتائج التي سيؤول لها مثل هكذا تصرف وتقبل الموت على التحصن خلف أعراف لا تنسجم مع رغبات الإنسان، ولا شك أن هذا العرف هو جزءٌ من آلية الظهور المرئي للنظام الأبوي باحتجابه بسطوة أعراف مبررة بالثأر والقتل، إن هي اخترقت فالتشيؤ هو جزء لا ينفصل عن استبداد السلطة الأبوية البطريركية.

وفي سياق وفي ذات التشبيه أو الكناية الثقافية الجسم(الفرد والعشيرة) نقرأ في "**مولِد غراب**" عن عشيرة (**الشيخ حسن**)، التي تنتكس جسدياً بسبب انتكاس عضوها الرجل (**غراب**)، الذي مسخ إلى امرأة حيث انتفخ بطنه وظهرت عليه علامات (**الحمل**)، حيث تتعدد التفسيرات لذلك الفعل العجيب الذي يناقض قوانين الواقع، وتشعر العشيرة أنها غير مستثناة مما حدث للفرد

([1]) الطهر والخطر. ماري دوغلاس : 200.

([2]) ينظر الجبايش : 96. ونظام الإقطاع في العراق : 278.

([3]) المفهوم التأريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم: 100.

([4]) ينظر الجبايش : 78و99.

(غراب)، فهو حدث يعم العشيرة كلها، لهذا تعلن، " **أنها فضحية العشيرة والقرية..هذه بلوى يا ناس ابتلانا بها الله.**" [1].

إن هذا السياق الثقافي يعاضد السياق السابق لـ" **ضياع بنت البراق**"، في ربط الفرد بالعشيرة، فالعِلّة التي حدثت للعضو/الرجل (غراب) عمت العشيرة بالشعور أو الاعتقاد أن ما حدث لـ(غراب) سببه لعنة لا تخص الفرد/العضو، بل العشيرة /الجسم.

فِلمَ على العشيرة بأفرادها كلهم أن تشعر بالعار جرَّاء حدث وقع على فرد واحد (غراب)؟، أهو شعورٌ جمعيٌ يتعلق بنسق العشيرة/الجسد الاجتماعي أم بالأثر (الحمل)، الذي حُمل بدلالة اللعنة والعقاب الإلهي، الذي حط على العشيرة عبر رمزها العضو (غراب) ؟.

قد نصل إلى فك هذه الشفرة من خلال عقد مقابلة بين العشيرة واللعنة والعلاقة الجامعة بين هذين الطرفين، ففي المجتمعات البدائية تحمل اللعنة بطاقات ما ورائية تسبغها عليها ثقافة المجتمع وأعرافه، وهي بهذا نتاج ثقافيٍ متوارثٍ وغير واعٍ يتمركز في البناء الاجتماعي والديني البدائي[2]، وبتعبير آخر فإن اللعنة مقولة ثقافية دينية تعني ارتكاب معصية ما حتمت اللعنة الإلهية[3]؛ أي هي عقاب عن معصية ارتكبها الجمع (العشيرة)، وإن كان الفاعل المباشر فرداً من أفراد العشيرة فحسب، والعقل الثقافي العراقي – القديم والمعاصر– عقل ديني اعتقادي يعيش هاجس اللعنة والخطيئة والشعور بأنه مقصرٌ دوما في واجباته الإلهية، وهذا التقصير يؤدي إلى عقوبة إلهية ما[4].

واللعنة لغةً: هي الطرد والأبعاد من رحمة الله واستحقاق العذاب الإلهي، وقد لعن الله أصحاب السبت بمسخهم[5]، فالمسخ أذن عقوبة إلهية، وقع أثرها على الجمع المذنب العاصي. وإذا كانت اللعنة الإلهية على وفق التصور الإسلامي – لا سيما الجماعية منها – لا تقع إلاّ جزاءً لجريمة كبيرة اشتركت فيها المجموعة كلها، بشكل أو آخر؛ فإن ثقافة (الهور) ستحول أي فعل يمتلك طابعاً غرائبياً إلى لعنة إلهية، ولا تعدم أن تجد لهذه اللعنة المزعومة مبرراً في فعل ارتكبته العشيرة أو أحد أفرادها.

---

(1) مولد غراب. وارد بدر السالم : 14.

(2) ينظر الطهر والخطر:182.

(3) ينظر ن :91-92.

(4) ينظر العقل في المجتمع العراقي : 5532- 538.

(5) ينظر لسان العرب. باب لعن.

وفي هذا عشيرة (غراب) الممسوخ، تشعر بأنها ملعونة على الرغم من أن العقاب خص فرداً واحداً/العضو؟!، فالأمر هنا لا يَتعلَّق بفعل أو ذنب أخلاقي بقدر ما هو شعور جمعي عشائري، يبدو في ظاهره خطأ وعقوبة فرديةً وفي باطنهُ شعوراً سيكولوجياً، حمل دلالة وشفرة هذا البناء الثقافي العقلي المتلاحم الشعور؛ فاللعنة هي لفظة شاكية جمعية متأثرة بالأخطاء والفساد واختلال النظام التي تندد بالفرد والجماعة المذنبة [1].

فخطأ الفرد/غراب، هو خطأ النظام بأجمعه؛ لأن العشيرة جسدٌ والفرد عضوٌ في هذا الجسد، فانتقال الضرر في الجسد أمرٍ واردٍ على وفق منطق بيولوجي، ومن ثم فمصير الفرد مرتبط بمصير الجماعة على اعتبار أن المجتمع وحدة أخلاقية مندمجة والفاعل الحقيقي هو المجتمع ككل، وليس الفرد فحسب[2].

ولقد لعن الله سبحانه وتعالى الإنسان الأول آدم لعصيانه –حسب العهد القديم– وانحصرت اللعنة بالصراع والعداوة والشقاق بينه و بين الحيوان والطبيعية والمرأة بعدما كان آدم يعيش في انسجام ومحَبه مع كلّ هذه الأشياء[3]، فاللا انسجام والصراع يعني التفكك الذي يعيشه الإنسان وتعيشه المجتمعات عبر تبعثر ونثار الجسد الاجتماعي، ويغدو تماسك لحمة جسد المجتمع وانسجامه في وحدة اجتماعية –العشيرة– يناظر الوجود الأول للإنسان في الجنة المفقود في الأرض –عشيرة الشيخ حسن–.

ولعل في طبيعة التكوين السايكولوجي للإنسان العراقي ما يساعد على هذا الشعور، إذ إن " **هناك حساسية شديدة لدى الإنسان - العراقي–المعاصر والقديم تجاه المسائل الدينية تجعل منه شخصية "تسلمية" بالأمور الغيبية من غير أن يكون أي ترجيح للعقل البشري. فكل شيء " مقدر ومكتوب"وما عليه سوى التسليم"**[4].

وترى الأنثروبولوجيا الثقافية في مثل هذه الإشارة الثقافية –اللعنة –، رمزاً يكشف عن البنية العميقة للمجتمعات ومعاييرها وقوانينها الثقافية الكامنة في اللاوعي، التي تظهر على سطح البنية الظاهرة ضمن السياق الوصفي لأفعال أو ممارسات ما يمكن تأويلها[5].

([1]) ينظر أطياف ماركس، جاك دريدا، ت: منذر عياش: 53.

([2]) ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : 30.

([3]) ينظر الحكايات والأساطير والرموز ، أريش فروم : 183.

([4]) العقل في المجتمع العراقي : 530.

([5]) ينظر الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ت: سعيد الغانمي : 50.

رواية " **شبيه الخنزير**"، وفي السياق ذاته (طبيعة العلاقة بين الفرد والعشيرة)، تعيش عشيرة الشيخ (شبوط) تحول الرجل (لازم) إلى (خنزير) لسببٍ مجهول، ويصبح هذا (الفرد/ الخنزير)، شبحاً يتربص بشيخ العشيرة (شبوط) لسر ما، قد يكون له علاقة بتحوله أو مرضه هذا، هذا السر لا يعرفه إلاّ الشيخ(شبوط ولازم)، لهذا يحاول الشيخ إن يجد حلاً لهذا التهديد من قبل الشبح (لازم الخنزير)، إلاّ أن طبيعة السلطة في مجتمع العشيرة تصبح عقبة تقف بوجه خطة الشيخ (شبوط)؛ إذ لابد من لرجوع إلى العشيرة واستشارتها، لهذا يجمع الشيخ عشيرته لمناقشة حالة (لازم الخنزير)، وتتضارب الآراء وتنقسم إلى طرفين: طرف السلطة/الشيخ، وطرف إخوة وأعمام لازم الخنزير، ولكل طرف حجته ومنطقه في تداول الحالة، ويحتدم الحوار بين الطرفين، فيخاطب الشيخ جمع العشيرة:"**ما بودي أن أجمعكم إلاّ لأمر يخص القرية والعشيرة...ما مرت ليلية إلاّ وخنزير سليمة يدوس اليابس والأخضر... سيقلب القرية عاليها سافلها إن لم نضع له حداً**"[1]، ويساند خطابه الأيديولوجي جماعته بقولهم: " **صار متوحش وتطبّع بطباع الخنازير...قلت للشيخ أقتله بطلقة قال لا عيب... وقال نشوف العشيرة**[2]، إلاّ أن الطرف الآخر من المعادلة له آيديولوجيته الخاصة، وإن كانت تعتمد الأنساق الثقافية ذاتها: " **لازم من العشيرة وله حق عليك وعلينا... لازم ابن عمنا وما تحميه غير البنادق!!!**" [3].

في هذا الحوار الحجاجي نحن إزاء موقفين لمناقشة مصير (لازم الخنزير)، كلاهما ينطلق من المقدمات ذاتها (حماية العشيرة والدفاع عنها)، إلاّ أن الجزئية التي ينطلق منها كل من الموقفين هي التي تجعل (البنادق) إذا استلزم الأمر فاصلاً بين المتخاصمين.

فالشيخ وجماعته يريدون حماية العشيرة من (لازم/الخنزير) لأنه أصبح متوحشاً وقد قلب عالي العشيرة سافلها، وأخوة (لازم/ الخنزير) وأعمامه يريدون حماية لازم بوصفه فرداً من العشيرة وله حق على جميع أفرادها بما فيهم الشيخ نفسه، وهنا يصبح انتماء (لازم/ الخنزير) إلى العشيرة أو عدم انتمائه محورا أساسياً في جدل الطرفين: فلازم الإنسان فرد من العشيرة يتمتع بحصانتها، وعليها حمايته والدفاع عنه، إلاّ أن لازم الخنزير عنصر تهديد للعشيرة وعليها حماية نفسها منه، والعشيرة كما هو واضح هي المنطلق الذي ينطلق منه الجميع ويبني حججه على أساسه.

ولا شك أن هذا الجدل، وإن كان في ظاهره موضوعياً يهتم بكيان العشيرة إلاّ أنه يضمر دوافع أكثر ذاتية مما يصرح به، ولئن كانت دوافع الشيخ مشوبة ببعض الغموض، فإن دوافع أعمام لازم واضحة لا تحتاج إلى التحليل والكشف، لذلك ستكون الانتقائية هي السمة التي تهيمن

([1]) شبيه الخنزير. وارد بدر السالم : 91-92.

(2) ن : 98.

(3) ن : 99.

على حجج الطرفين، فكلاهما ينتقي من الفرضيات ما يجعل خطابه فعلاً تواصلياً قادراً على التأثير في المتلقي[1]، ليشحن حجته بما يجعلها قادرةً على التأثير في سلوك المتلقي وقراراته[2].

ولعل في أصل دعوة الشيخ (شبوط) إلى الاجتماع والتداول في أمر (لازم/ الخنزير) ما يكشف عن طبيعة نسق العشيرة في هذه المجتمعات، فما كان للشيخ (شبوط) أن يقوم بقتل (لازم /الخنزير) سراً أو جهراً دون الرجوع إلى العشيرة ولو استطاع لفعل؛ لأن هذا الفعل يهدد العشيرة بالانقسام و التشظي، إذ لا يُؤمَن أن ينفصل إخوة لازم وأعمامه عن العشيرة ويناصبوها العداء، فيقع القتل بين الطرفين، وهنا تبرز حكمة الشيخ وقدرته على فهم مجريات الأمور وطبائعها، فيتوسل لتنفيذ أهدافه بطرق سياسية وربما ماكرة، فهو يحاول أن يجعل من العشيرة وأمنها واستقرارها دافعاً لفعله، وبهذا يضمن دعم باقي أفراد العشيرة. فالسلطة "**بمثابة شبكة منتجة تمرّ عبر الجسم الاجتماعي كلّه أكثر مما هي هيأة سلبية وظيفتها هي ممارسة القمع**" [3]، إذ " **إن الآخرين موجودون في صميم المشروع السياسي الذي لا تنفصل فيه الخطة عن الخطاب الموجه للآخر لتبرير المشروع له وإقناعه به. وعلى هذا النحو يتكون المشروع من الخطة، وهي مؤسسة على المعرفة**" [4]، و." **السلطة تستوي في مكانها، ويجعل الناس يتقبلونها، وأنها لا تثقل عليهم كقوة تقول لا...تصوغ المعرفة وتنتج الخطاب**" [5].

لذلك يتكئ الشيخ (شبوط) في خطابه لأفراد العشيرة ودعوته لقتل أحد أفرادها، على (خنزيرية لازم)، والخنازير كما هو معروف عند سكان (الأهوار) تشكل العدو الأول، فهي"**كثيرة في الهور... خطرة لأنها تهاجم وتقلب الزوارق وتتلف المحاصيل ولذا...يقتلونها أينما وجدوها وتيسر قتلها**"[6]. وهذا الاتكاء يمنح السلطة إضفاء المشروعية على هدفها، ومن ثم القدرة على التأثير في العشيرة واستثمارها لصالح السلطة[7].وفي الوقت عينه يتكئ الطرف الآخر على إنسانية (لازم) وانتمائه إلى العشير لتدعيم حججه وإضفاء المشروعية على خطابه، ومنحه القدرة على التأثير في الآخرين لكسبهم إلى جانبه.

([1]) ينظر عندما نتواصل نغير. عبد السلام عشير : 33-35.

([2]) ينظر المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغو ، ت : محمد يحياتن: 12-13.

([3]) نظام الخطاب. ميشيل فوكو، ت : د. محمد سبيلا : 84.

(4) في البحث عن جذور الشر : 73.

(5) نظام الخطاب ميشيل فوكو : 84.

(6) الجبايش : 59، وينظر : عرب الأهوار، وليفرد ثيسجر : 43-44. و العودة إلى الأهوار، كافن يونغ : 107-109.

(7) ينظر الايديوولوجيا واليوتيبا : 22.

ولنا هنا، أن ننظر في ماهية الدلائل التي يستند عليها الخطاب الحجاجي للطرفين: لإثبات حيوانية (لازم /الخنزير) أو إنسانيته، وأيضاً نستفهم عن وجه الشبه والافتراق بين (لازم) الإنسان و(الخنزير) الحيوان وما الترابط الدلالي بينهما.

فالتشابه قد يكون بين شيئين يتناظران بالشكل أو المضمون، فتكون المشابهة في الشكل وفي السلوك وربما في سياق زمني واحد وسيميوزي[1]، وهنا يمكن أن نقرأ **هويتين:**" هوية المطابقة"– خنزير/شكل– و"**هوية الذات**" –إنسان/ مضمون–، والذي يجاورهما أو ينتج عنهما "**هوية الاختلاف**"، فهوية المطابقة، قد تعني المبادلة والمطابقة بين شيئين: أي إن (س) و (ص) مثلاً لهما نفس الزي من حيث التشابه ويمكن استبدال زي (س) بزي (ص)، وبالعكس، أمّا إذا لم يتطابقا في القياس أو الشكل، فهذا يعني أن زي (س) يختلف عن زي (ص)، ومن ثم فالاختلاف هو هوية لكليهما[2]، على وفق المعادلة :

س لازم = **ص** خنزير **(المطابقة)**، أو **س** لازم **# ص** خنزير **(الاختلاف)**.

ويكشف علم النفس والاجتماع عن أن الحيوانات ليست أصلاً للعدوانية، فالعدوانية ظاهرة ثقافية وليست ظاهرة بيولوجية تخص الحيوانات فقط، بل يرى الباحثون في ذلك أن الإنسان هو الكائن الفريد الذي يؤدلج ويضمر العدوانية والشر اتجاه الكائنات البشرية[3]. فالمطلب التداولي الذي تتمحور فيه حجاج السلطة(شبوط)، هو تبني العدوانية التي يتصف بها –الخنزير– الحيوان/عدو، وأن نقض الحيوانية – الخنزيرية–عن (لازم) هو نقض حيوانيته وعدوانيته ونقض للمشروع السياسي – مشروع الشيخ شبوط–.

ولعل هذا ما تدركه عشيرة (لازم الخنزير) في الحجة التي استندت عليها لحمايته فـ" **لازم من العشيرة وله حق عليك وعلينا**"وهذه الحقوق العشائرية، هي ما يكفل النصرة والحماية للفرد في ظل النظام العرفي، الذي يُوجب أن " **يعاضد كل فرد من الفخذ قريبهم المتنازع حتى لو كان معتديا ويناصرونه ظالماً أو مظلوماً**" [4]، أي بشرط إنسانية الفرد، لهذا لابد من إثبات إنسانية لازم أولاً، ولنا أن نساهم في عملية الإثبات لصلة هذا بأيديولوجية السلطة ولقراءتها ثقافياً.

([1]) ينظر التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، أمبرتو أيكو :55.

([2]) ينظر الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور : 252–253.

(3) ينظر في البحث عن جذور الشر: 16.

(4) الجبايش : 118 وينظر : 132.

إن الخنزير على وفق البنية الثقافية والدينية والاجتماعية لمجتمع (الأهوار)، هو حيوان نجس يحرم الدين الإسلامي أكل لحمه، بل يحرم لمسه أيضا[1]، وإذا لم يكن لازم نجساً فهذا سيبعده عن (الخنزيرية)، وعدم نجاسة لازم لها دلائل سردية وثقافية.

أولاً: ملامسه (السيد ياسر) لجسم (لازم الخنزير) وقراءة بعض الآيات عليه[2]، والاهم من ذلك دخوله لمرقد الأمّام (العباس عليه السلام)[3]، والعرف الثقافي يمنع بل يحرم دخول أي شخصٍ يعرف عنه النجاسة للأمكنة المقدسة، كما أن الخنزير "**يدلُّ إيحائياً على شخص سيئ السلوك الأخلاقي والعملي...عندما نقول "هذا خنزير"فإننا نشـــير إلى انه حيوان وسخ وغير طاهر**""[4]، والخطاب السردي يشير إلى طيبة وخلق لازم في أكثر من موضع[5].

ثانياً: إن علاقة (لازم/الخنزير) بزوجته (سليمة) هي علاقة شرعية[6]، والإسلام يرى في العلاقة الزوجية الشرعية الجنسية من أقدس واطهر العلاقات التي ترفع عن الإنسان صفة الدناسة والرجس، وتنقله إلى مرتبة الإحصان والطهارة[7].

وهذا ينفي التطابق الدلالي بين الخنزير بوصفه حيواناً وبين (لازم) بوصفه متحوّلاً إلى خنزير، إذ أن الذي تحول إلى خنزير هو شكل لازم وليس ذاته، والعشيرة نفسها تتعامل مع هذا المتحول بطريقة تختلف عن تعاملها مع الخنزير الحقيقي، ولنا هنا أن نستذكر (باشلار) وهو يستفهم مستنكراً: لماذا يكون الشكل هو الحكم على شخصية الإنسان، فالإنسان في ذاتيته عمق ولغز،لا يمكن حلهُ وفهمهُ من خلال مظهره الخارجي[8].

ولعل السلطة متمثلة بالشيخ (شبوط) بأيديولوجياتها الأنانية النفعية أقرب إلى الغريزة الحيوانية من (لازم)، وإن كانت الغرائز الحيوانية قد تركزت فيها " **طلباً للنجاة أو الافتراس، فالسياسة وظيفة بيولوجية سمتها الأساسية الصراع مع الآخر**" [9]، أي أن (الخنزير) بوصفه حيواناً وبوصفه رمزاً ثقافياً أقرب إلى السلطة (الشيخ شبوط) منه إلى لازم /الخنزير-" **استناداً**

---

(1) ينظر ن : 34.

(2) ينظر شبيه الخنزير: 44-45.

(3) ينظر ن : 60-63.

(4) التأويل بين السيمائيات و التفكيكية: 164.

(5) ينظر شبيه الخنزير: 92.

(6) ينظر ن : 75 و79.

(7) ينظر الحياة الاجتماعية في التفكير الأسلامي، د. أحمد شلبي: 27-32.

(8) ينظر الماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادّة، غاستون باشلار، ت: د.علي نجيب إبراهيم: 15.

(9) في البحث عن جذور الشر :73.

إلى تناظر ثقافي بين العادات المحسوسة للخنازير والعادات الأخلاقية للدكتاتوريين" [1].ف" **السلطة هي معقل الغريزة والمصالح والصراع الضروري والمفتعل ومختبر البرهنة الدائمة على كمية ونوعية المؤامرات"**[2]، ضمن الآلية السلطوية المنبثقة من النظام الأبوي حسب نظرية (أسطورة الأب البطريكي)[3].

ولاشك أن إنقاذ (لازم الخنزير) من مؤامرة السلطة لم يكن يعتمد على المحاججة لإثبات إنسانيته وانتمائه إلى جسد العشيرة بل كان معتمداً على سلطة جسد العشيرة، في مقابل سلطة الشيخ وقوة مقولتها الثقافية، ف "**لازم ابن عمنا وما تحميه غير البنادق...وراه أخوة وأعمام**"، التي توحي أو تصرح بالثأر وتشغل مقولته الثقافية لحماية (لازم)، فالفرد الذي ينتمي إلى هذا النظام العشائري له حقوق ومن هذه الحقوق التي يمتلكها، هي الأخذ بثأره إذا تعرض للقتل من قبل أي شخص، وهذا الثأر منبثق من "**عادات وتقاليد يمارسونها في حل مشاكلهم منها مشكلة الأخذ بالثأر عند وقوع القتل**" [4].

ويعد الثأر آلية من آليات هذا النظام الاجتماعي، إذ "**تبرز قداسة العشيرة عند المطالبة بالثأر... فالثأر هو المطالبة بدم أحد أفراد العشيرة التي تقوم أصلا على عصبية الدم. يقوم الثأر مقام المعادل الذاتي الذي يعيد التوازن في حلبة الصراع**"[5]، فأعضاء العشيرة يتكاتفون كأخوة يعاضد أحدهم الآخر في أي موقف يمر به الفرد منهم[6].

ويرى (ابن خلدون)، أن العشيرة في مثل هذا الموقف تمارس ما يسمى بالعصبية أو القرابة المتخيلية، التي تظهر وتشتد عندما يهدّد كيانها الجسدي عدواً ما، مما يفرض عليها حالة الطوارئ، بالتحام أعضائها وتكاتفهم في آصرة متماسكة وعصبة جسدية واحدة [7].

وقد تَتمثّل أنماط العشيرة وآلياتها بمقولة الوصية التي تمرر من جيل إلى آخر بمثابة الكنز والحرز –العوذة–الحامي لجسد العشيرة، نقرأ ذلك في رواية" **مستعمرة المياه**" ، حيث تعمل قوانين ووصايا هذه العشيرة على قاعدة بتر العضو الفرد قرباناً وفداءاً لجسد العشيرة، كي يستمر هذا الجسد حياً معافىً، في قراءة ثقافية لمقولة " **وصيّة الأجداد**" التي نقرأ فيها نسق حكاية الهوية

([1]) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية : 56.

(2) المثقف والسلطة وإشكالية الأشباح والأرواح،د.ميثم الجنابي،مجلة الأقلام، ع3، 2010: 40.

(3) ينظر النظرية الأدبية والنقد الأسطوري : 158.

(4) الأهوار دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية 162.

(5) العقل في المجتمع العراقي : 561.

(6) ينظر الأهوار دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية : 162.

(7) مقدمة ابن خلدون،ج101:1–102.

العشائرية من خلال المحافظة على وصايا الأجداد من أبناء وأحفاد عشيرة (المكاصيص السادة)، المتمثل في البحث عن إرث هذه العشيرة المُخبأ أو المخفي في جزيرة (حفيظ)*، بدفع القرابين من أبنائها/الأعضاء واحداً بعد الآخر، كأمرٍ لا مفر منه، فكل من يذهب إلى هذه الجزيرة لا يعود منها، وعلى الرغم من ذلك تستمر عملية الإبحار إلى هذا الموت–حفيظ–في متوالية هذا الدفع الاختياري والإجباري؛ لأن :"**النداء البعيد يدور في الرأس حيث يصدر من أفواه للجد والأب والأحفاد... ويزداد قلق كل من تحيطه المياه من أبناء –الشويعرية–** " (1).

نقرأ السياق الثقافي في حركتين: **الحركة الاختيارية**، لجسد(العشيرة)/وصايا الأجداد إلى الأبناء والأحفاد، و**الحركة الإجبارية**، التي تجبر الفرد الذي لا يذعن لهذه الوصايا ولا ينفذها.

الحركة الأولى، تتحرك عبر اتصالية بين الماضي البعيد الذي ينزاح من الجد إلى الابن فالحفيد، المُتشكل بصيغة مقولة الوصية التي تورث للأبناء والأحفاد، إذ إن إحدى مكونات أو محتويات اللاوعي هي الأعراف والعادات التي تورث للأبناء، وتصبح جزءاً منهم لا يمكن التخلص منه متأصلاً في ذاكرتهم ولا شعورهم، وهذا النداء/الوصية، جوهر حياة عشيرة(المكاصيص)، واندثاره يعني اندثار العشيرة الهوية والوجود بمعتقدها المتجسّد في الإرث الموجود في هذه الجزيرة (حفيظ) فـ" **أبناء الأسطورة يقيدون الصيرورة بالنموذج، ويجعلونها تكرارا له، فتأريخهم محاكاة دائمة... والخروج عن هذه المحاكاة، يُعتبر خرقاً فظيعاً مدمراً للجماعة البدائية**" (2).

لاشك إن هذا الإرث ينطوي على رمزيه مشفرة تخص البناء الثقافي والنظام العشائري (المكاصيص)، اضطلعت به دون سواها بتملكه، فهو قد يجسد **دلالتين:** دلالة قريبة في ظاهرها، بالبحث أو المحافظة على استمرارية تنفيذ الوصية–ارث مادي–، ودلالة بعيدة مضمرة تخص الهوية الثقافية بالمحافظة واستمرارية تنفيذ الوصية على وجودها وحضورها–أرث معنوي–. فالمجتمع أو جماعة ما تتحدد هويتها وعلاقتها بالآخرين في الموضوع الذي تطرحه حاجاتها ورغباتها المنبثقة من نظامها الثقافي العرفي المهيمن عليها في مقولاتها.

وبما أن هذا النمط –حفيظ– هو متخيلٌ جمعيٌ ومكاني لا مرئي، صاغه هذا البناء متلائماً مع حاجاته الروحية والثقافية، فهذا المتخيل ،هو وصية هذه العشيرة وأرثها و خزينها اللاشعوري إلى أبنائها، استهلكته–المكاصيص– دون غيرها، لأنها وجدت فيه إشباعا لحاجة

---

*– وهي جزيرة لا مرئية في الهور، وسنأتي على تفاصيلها في مبحث لاحقاً.

(1) مستعمرة المياه، جاسم عاصي : 16.

(2) في البحث عن جذور الشر : 119.

اجتماعية ورمزية مضمرة في اللاوعي الثقافي، أي أن وظيفية هذا المتخّيل اليوتوبي–أرث حفيظ – تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لهذه العشيرة في إطار ما هو أسطوري غير معقولٍ وتشغيله كأداة ربط وحبل يشد أعضاء الجسد الواحد بعضهم ببعض.

والسؤال الذي يطرحه **(كاستور ياديس)** في ضوء هذه الشفرة الثقافية –الوصية–: ما هذه الجماعة أو المجتمع و كيف تظهر، ولماذا تظهر عبر الرمز والإشارة، ولما لا تقرأ إلاّ على وفق هذه الرمزية...؟، إذ يظهر الرمز أو الإشارة أن هذه الجماعة هي مدار الاهتمام الوجود الكلّي مقارنة بالآخرين، مما يعني مركزيتها وأهميتها يقابله هامشية ودونية الجماعات الأخرى، إنها طبقية الهوية والاختلاف (سادة–نسل الرسول–)؛ لأنها تحمل خصوصية تتماز بها دون غيرها ووظيفية رمزية تختص بها فقط –المكاصيص–هذه المجموعة المنمازة بالإشارة أو الرمز المتخيّل الذي يسود أغلب الجماعات الثقافية[1].

الهوية السردية التي تشكلها ثقافة هذه الجماعة عن نفسها والمنبثقة من المتخيل الجمعي الحكائي/الوصية–الإرث–، قد يتَضَّمن شفرة بنائه الثقافي، لهذا يتوجب على أبنائها/–المكاصيص– السادة حصراً أن تجده وتفك سره – جزيرة حفيظ–!.

فهذه المجتمعات الثقافية تختزن في ذاكرة شعوبها عن وجودها وانميازها بالسرد الحكائي، وهي آلية أيديولوجية تعمل على شد لحُمة جسد هذا النظام العشائري.

والحركة الثانية، لهذه الجملة الثقافية نقرأها من خلال توجيه استفهام: عن المآل والنتائج التي يمكن أن تحدث إن لم يلتزم الأبناء أو الأحفاد بتنفيذ الوصية–البحث عن الكنز–؟!، فالمصير يعرفه أبناء هذه العشيرة بـ " **يزداد قلق**" وسيكولوجية القلق تنتج وتتولّد كما يقول " **فرويد**" : من زيادة وفيض الإثارة الداخلية النفسية من خسارة ما نملكه، إذ إن الذي يقلق هو الأنا الأعلى–اللاشعور– على معياره –الثقافي، الاجتماعي...–، الذي يظهر مُتجسّداً من الشعور بالذنب والإثم اتجاه فقدانه وشعوره بتهديد هذا المعيار الذي يربطه بالجماعة من جهة وبالبيئة من جهة أخرى[2].فالمعيار الذي يقلق عليه الابن (المكصوصي) من عدم تنفيذ الوصية، هو خوفه من لعنة العشيرة بطرده خارج جسدها والشعور بالتشتت والتغريب دونها[3].

([1]) ينظر تأسيس المجتمع تخيلياً. كورنيليوس كاستور ياديس، ت: ماهر الشريف : 207–208.

([2]) ينظر في البحث عن جذور الشر : 17، 84–85.

([3]) ينظر الانثربولوجيا الاجتماعية :،100 و رواية مستعمرة المياه : 25–26.

نجد في هذا، نسق القوانين الصارمة والأعراف في سلطانها على روح الفرد، هذا السلطان الذي تمارسه بعض القبائل البدائية شرطاً للاعتراف بالعضو في جسد العشيرة عبر تسويق الحقائق المطلقة التي تخص آلية العشيرة[1].

فهذا الشعور الثقافي –تنفيذ الوصية–هو تابو حصانة هذا النظام لضمان تقويته واستمراره بترويج المخاطر التي تهدد من ينتهك هذا التابو ويعمل على تعطيله[2].فالوصايا هي طوطم الشفرة الثقافية والتمثيل المرئي المنطوق لهويتها وبنائها الثقافي[3].

وقد يَتعدّى التشبيه الكنائي من الجسم الإنساني إلى حيز أبعد وأوسع بالنسبة لعشيرة قرية " **الدبن**" في "**عراقيون أجناب**"، حيث يخضعون لسلطة العشيرة بسبب الشعور بالانتماء اللحمي والانتسابي، وبهذا يصبح الخارج اغتراباً ونفياً وتسلطاً.

نقرأ ذلك في سرديات" **عراقيون أجناب**"عن (أهل الهور) لقرية (الدبن) من (المعدان) من جانب تأريخي وتوثيقي ومتخيّل سردي، يظهر ملامحهم وهويتهم عبر مرآة تعكس فيها تأويلات الآخر المختلف (الثقافي، الأيديولوجي، التأريخي، السردي)، بصور شتى كآخر(الهور) السلبي النقيض للثقافة الحضارية عبر أنساقهم الثقافية.

وفي هذا السياق العشائري، نجد الفرد ينتمي إلى العشيرة ولا يعرف غيرها مؤسسة ثقافية يخضع لها، لهذا يُطلق استفهاماً أستنكارياً، حين: " **طلبوا من المعدان أن يسلّموا أولاًدهم للخدمة العسكرية، ولم يكن هذا مألوفاً ولا معروفاً، فلا سلطة لأحد على المعدان غير سلطة الشيخ!... ومن هي الحكومة لتأخذ منهم أولاًدهم؟**" [4]

هل لنا أن نقرأ كناية سلطة العشيرة مقارنة بسلطة الدولة عبر المفارقة والاستفهام الاستنكاري " **من هي**"؟، إذ إن معرفة و إلتزام هذه الذات بالعشيرة وجهلها بالحكومة –الدولة–، لا تُقرأ في ظل إلتزام هذا الفرد بعشيرته فقط، بقدر ما يعني انفصاله عن الدولة وانفصالها عنهُ، وقطع صلة هذه اللحُمة الاجتماعية والسياسية بين أفراد هذا المجتمع (الأهور–قرية الدبن–) والحكومة –الدولة.

إن التجنيد، أحدى حقوق الدولة على مواطنيها، الذي بدأ في العراق بداية العقد الثالث من هذا القرن، وتعد خدمة العلم من الواجبات المهمة والأساسية اتجاه الوطن من قبل المواطنين،

---

(1) ينظر الحكايات والأساطير والرموز : 35.

(2) ينظر الطهر والخطر : 12.

(3) ينظر الطوطم و التابو، سيغموند فرويد. ت : بوعلي ياسين : 137.

(4) عراقيون أجناب، فيصل عبد الحسن: ج 5، 107.

تظهر بها الهوية الوطنية وتقوي المشاعر الوطنية في تحمل مسؤولية الحماية الوطنية و تحدد هوية المواطنة بهذه العلامة الرمزية السلطوية التي تشير إلى دخول الفرد في دائرة الدولة عبر أداء واجبه تجاهها.

ويرى **(هيجل)**، أن الدولة أسمى المؤسسات و"**إن الواجب الأسمى لهؤلاء في أن يكونوا أعضاء في الدولة...فالحق الوحيد الذي للفرد تجاه الدولة هو إن يحترم فيها القوانين** [1]"، فإحدى شروط هذه العضوية الإلتزام بقوانين الدولة، وعدا ذلك فهو خارج عن هذه العضوية، ويعلل **(فوكو)** لجوء السلطة لهذه الآلية (التجنيد) بوصفها آلية أيديولوجية تمثل الوجه المرئي لظهورها وتأثيرها وعملية دمج ووصل الأفراد بعضهم ببعض ووصلهم بها وتنظيمهم في سلسلتها[2]، وبهذا فان الملكية والفعل السياسي يظهر هنا عبر الوسائل والأساليب التي تستعين بها السلطة لدمج الآخر، فهي كما يقول **(فوكو)** إستراتيجية أكثر مما هي ملك لطبقة معينة، تعود قوتها وأثرها: "**(إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وإعمال)، (فهي تمارس أكثر مما تملك بل هي مفعول مجموع مواقعها الإستراتيجية**")[3].

وفي المقابل، للعشيرة/الشيخ نظام سياسي وآلية أيديولوجية في ذات البنِية الثقافية " **فلا سلطة لأحد على المعدان غير سلطة الشيخ!**"، في مقابل هذا يمكن أن نقرأ المقارنة الثقافية بين الدولة والعشيرة في مضمون العرف الاجتماعي والثقافي:

أولاً: العشيرة، جزءٌ من ماضي العادات والتقاليد والأعراف اعتادها الفرد وأصبحت جزءاً من بنائه الفكري الثقافي الشعوري واللاشعوري. أمّا الدولة، فهي مستحدثه ومتغيره وتعسفية وليس بين الفرد والدولة صلة ثقافية زمنية ما[4].

ثانياً: علاقة الدولة بالأفراد علاقة غير مباشره وقائمه على وفق القوانين، أمّا علاقة العشيرة بالفرد فهي قائمة على أساس القرابة واللحُمة والنسب والأعراف[5].

ثالثاً: إن ارتباط الفرد بعشيرته ليس ارتباطاً ماضوياً فرضته وراثة الأبناء لانتماءات آبائهم فحسب، فأبناء العشيرة كلهم قد رأوا الحياة وعرفوها وفهموها من خلال انتمائهم لهذا العشيرة،

---

(1) هيجل والمجتمع جان بيار لوفيفر و بيار ماشيري، ت: منصور القاضي : 60.

(2) ينظر المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو: 83.

(3)المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو: 31.

(4) ينظر مفهوم الحرية، عبد الله العروي : 19.

(5) ينظر العقل في المجتمع العراقي : 230.

وبهذا أصبحت جزءاً من تكوينهم ووجودهم وإدراكهم للحياة والوجود ولا بد أنهم سيشعرون بالضياع إذا فقدوا هذا الانتماء؛ لأن سلوكهم ومفاهيمهم قد تشكلت وفق أنساق العشيرة.

وارتباط الفرد بهذا النسيج الجسدي مقارنة بارتباط بالدولة هو ارتباط قوي مُحمَّل بقيم وأعراف اعتاد عليها[1]، فهذا النسق الثقافي الانتمائي أو النسيجي يندرج تحت الأنساق الفكرية التي تتحكم في معاييرنا وقناعاتنا ومواقفنا السياسية التي تشكل علاقة الأفراد مع الموضوعات والأشياء[2]. إذ اتخذت العشيرة دلالتها النسقية المهيمنة، لشمولها على عناصر ثقافية تشكلت بالتدريج لتصبح عنصراً فاعلاً ومؤثراً ومهيمناً اخذ بالتغلغل المادي بشكل غير ملحوظٍ عبر التدرج الزمني في عمق الخطاب والذهن لهذا البناء الثقافي[3].

ونجد هنا، في السياق تحرك فعل السلطة بمطالبة الفرد (الأهواري) بواجبه كمواطن اتجاه وطنه وتجاهل حقوقه بدليل؛ لا معرفه هذا الآخر/الأهواري بواجباته اتجاه الوطن، لأنه لم يتَلَّمس حقوقه التي وجدها في العشيرة كبديل و كناية عن الوطن.

فهذا التدرج القرائي الثقافي(السلطة–العشيرة)، يمكن إن يُقرأ طرح كنائي عن تطور الدولة ويمكن أيضاً، أن يُقرأ العلاقة بين الدولة والفرد، وعلاقة الحقوق والواجبات، فلكي نطالب بالواجبات علينا أن نعطي الحقوق أولياتها في الدساتير القانونية.فغريزة الإنسان هي من تقوده إلى حقوقه، التي تتدرج من حقوق شخصية ثم جماعية لتصل إلى الحقوق الوطنية والقومية، وهذه الأخيرة تكون أجدى لمَنْ يشعر بها أو يرتبط بمنافعها وأبعد لمَنْ لم يَتلَّمسها، ومن شان هذا الشعور أن يولد لدى الفرد شعوراً بالاغتراب عن مؤسساته السياسية[4]. هذا الاغتراب المقصود الذي تمارسه السلطة اتجاه أبنائها يجسَّد: "**امتصاصاً مباشراً للجماعة داخل مؤسساتها... فباطن المجتمع غدا خارجاً بالنسبة إليه، وهذا، بمقدار استبعاد ونقد ما هو مؤسَّس (في الوقائع والأفعال)، فإنه مثّلَ الانبثاق الأول للاستقلالية، والصدع الأول في المتخيّل (المؤسس)**"[5]. ويمكن أن نقرأ (الهور) بوصفه مكاناً أشبه بالمنفى؛ لما يحمله من شعور بعدم الانتماء إلى الدولة، حيث تخيم فيه البرودة وعدم المشاركة والتجاهل اتجاه الخارج البراني/الدولة[6].

---

(1) ينظر: ن : 231.

(2) ينظر الايديولوجيا واليوتوبيا : 19–20.

(3) ينظر النقد الثقافي : 72.

([4]) ينظر النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي : 29.

(5) تأسيس المجتمع تخيلياً : 217.

(6) ينظر الموسوعة السردية، م2، عبد الله إبراهيم، :450.

نقرأ آلية آيديولوجية العشيرة من خلال دفع الضرر من قبل (الشيخ قرية الدبن) عن أفراده وحمايتهم من السلطة الخارجية(التجنيد) تحت مظلته، نقرأ ذلك من خلال الطريقة العلاجية، حيث ((**ركب شيخ المعدان ...وقد ملأ جوف ثوبه فوق الحزام بحزم الدنانير وتوجه صوب كبير الجيش،وبقي هناك حتى العصر،وعاد مبتسماً...ومن ذلك اليوم...شُطبت قرية الدبن من سجلات وزارة الدفاع!**)) [1]. فإن العشيرة أو رئيسها يدرك عبر هذا الفعل أنه يقوي مركزية العشيرة ويكسب ثقة أفرادها بها ويحقق حماية كيان جسد العشيرة من الانشطار والتبعثر والخروج من عباءة العشيرة، وأيضاً "**فالجماعة هي الحماية الأشد فعالية والتي بالاستناد إليها تتمكن الجماعة من الدفاع عن انتظامها: إنها تتحسب الذهنية التمرد بمهاجمة أسبابها العميقة**" [2].

إن هذه الآليات جزءٌ من أيديولوجية أو ثقافة هذا النظام السياسي الداخلي (العشائري)، فهذا الرباط القسري حمل الوجه السالب عبر كنائية التشبيه التي تستبدل المذنب بالبريء في " **ضياع بنت البراق**". والسلب الآخر، ربط الفرد بوصايا الأجداد ودفع القرابين في "**مستعمرة المياه**" وإلاّ فدون ذلك تابو لعنة العشيرة بالقلق والضياع والانسلاخ عن جسم العشيرة.

ومن ثم، يمكن عدّ الفرد وسيلة لغاية أصرة البنية الجسدية للعشيرة، ليس على الصعيد الذهني الثقافي للمجتمع فقط، بل من بعض الدارسين،الذين صهروا الفرد بالجماعة من أجل بنيةِ هذا الجسم الاجتماعي–العشيرة– وقسر وجوده عليها، إلاّ أن هناك مَنْ رفض هذا التحجيم للفرد في قالب جسد المجتمع أو العشيرة، إذ إن الإنسان هو غاية الوجود، وأوضحوا الفارق بين البِنية البيولوجية والبنية الاجتماعية، فكلاهما تعمل على وفق آليات متباينة البرنامج والحاجة [3].

أمّا الإيجاب لهذا الرباط والانتماء للجسم الاجتماعي، الذي شكل حارساً أمنياً للفرد (لازم) عبر مقولة " **الثأر**" في " **شبيه الخنزير**"، وبالمثل في " **عراقيون أجناب**"عبر حماية العشيرة لأبنائها أو انضوائهم تحت سقفها، بدلاً من الجسم الخارجي الحكومة. ومن آليات تمركز هذا النظام فضلاً عما سبق، تطعيم مركزيته بالملكية الوراثية كما سنقرؤه في مبحث النظام الآتي، الذي يعبر عن آليات متعددة ينتهجها هذا النظام للمحافظة على استمرارية السلطة أو المشيخة في دائرة العائلة الحاكمة. ومن هنا تتَشكلَّ من هذا النسق الثقافي أنساقاً فرعية لعمقه وغناه المادي والموضوعي[4].

---

(1) ينظر عراقيون أجناب : ج 5 ، 107–108 .

(2) هيجل والمجتمع : 54.

([3]) ينظر في البحث عن جذور الشر : 127–128.

(4) ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : 38.

ثانياً : النسق الوراثي العشائري

يمثل النظام السياسي في ظل النظام العشائري نظاماً وراثياً داخلياً قائماً على أساس أن الـ " **الإرث والخلافة والولاء السياسي يحددها مبدأ النسب الأبوي**" [1]، وتتناقل السلطة بين أفراد العائلة الواحدة فقط. فهو شبيه بالأنظمة الملكية في دائرة العائلة الحاكمة ووراثة أبنائها الذكور حصراً، وهذا النظام الوراثي الخلافي هو نظام أزلي يعود تأريخه إلى النظام السياسي السائد في بابل وكأنه نُزلّ من السماء كأمر إلهي يجب تنفيذه وطاعته[2].

إن النظام الارثي هو نسق ذكوري قائم على مبدأ دوران السلطة داخلياً، لهذا يكون الشغل الشاغل للسلطة (الشيخ) المحافظة على بقاء (المشيخة) واستمراريتها.

وإحدى آليات المحافظة على السلطة سنقرؤه في سياق الخطابات الثقافية وسنتفحص، عبر هذه الآلية، الأيديولوجيا الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية لتدعيم هذا النظام السياسي العشائري من خلال مؤسسة العائلة أو الزواج الداخلي، الذي هو نتاج هذه البنيةِ الثقافية، وقد" **اعتبرت نظرية النسب في القرابة بمثابة المفتاح المؤدي إلى فهم آليات تشكل وعمل البناء الاجتماعي في هذه المجتمعات**" [3].

نقرأ في" **مستعمرة المياه**" ، ارتباط قدر هذه العشيرة بالوريث، لاستمرار وصايا الأجداد بالبحث عن الكنوز/إرث العشيرة المودع في جزيرة (حفيظ)، وبما أن كل من يقصد هذه الجزيرة لا يعود سالماً، لهذا فان أبناء (المكاصيص) لابد أن يتركوا خلفهم أبنائهم ليستمر نسل العشيرة وتستمر الوصايا وتناقلها من جيل إلى آخر.لذلك تطلب (الجدة والدة مردان) من حفيدها (سامح) أن يتزوج ويترك ذرية قبل إبحاره وشروعه من امرأة (مكصوصية) منهم ، ويسرد السارد قائلاً: " **ها هي أمّام حفيدها...لابد أن تتطور صلتك بحياتنا، أزرع في امرأة مكصوصية بذرتك قبل الإبحار، فطريقك شائك وغير مأمون العودة**"[4].

السياق يشير إلى استمرارية الوصية عبر إشارة ودلالة (الحفيد)، والعمل على تفعيل هذه الاستمرارية من خلال طلب (الجدة لحفيدها) بالزواج الداخلي "**امرأة مكصوصية**"، نقرأ في هذا السياق الثقافي، فاصلتين: **الفاصلة الأولى** تجسد قصر الزواج بخط القرابة الداخلي (مكصوصي).

---

(1) الجبايش : 33-34.

(2) ينظر الطاغية دراسة فلسفيه لصور من الاستبداد السياسي،د. أمّام عبد الفتاح،مجلة عالم المعرفة : 27.

([3]) قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، كلود ليفي ستروس، ت: عبد الرحمن يتيم : 136-137.

(4) مستعمرة المياه، جاسم عاصي : 109.

الفاصلة الثانية، تتمثل بأهمية وأسباب نشوء مؤسسة العائلة "**تطور صلتك بالحياة**". ففلسفة هذا النظام السياسي العشائري قائمة على ركيزة وقاعدة الوريث كقيمة وجودية وهوية الانتساب بتناسلية الإرث والوصايا والتواصل عبر الوريث، إذ يعد الابن/الذكر استمراراً نتاجياً وتكراراً نوعياً ووجودياً للأب والأجداد بل للعشيرة، لهذا فإن موت أو غياب الأب عبر الشروع في هذا الغيهب (حفيظ) لا يشكل كبير أهمية بمنظور هذه العشيرة إذا كان الابن موجوداً، فوجوده يرتبط بتنفيذ الوصايا بالبحث عن هذا الكنز، ودون ذلك يعني انهيار هذا النظام وتهديد وجوده.

فهذه فلسفة الإرث أو مهمة الوريث كما يقول (فوكو): " **فالإرث لم يكن قط معطى، لأنه كان على الدوام مهمة... وعندما نقول إننا ورثة، فهذا لا يعني أننا نملك أو أننا نتلَّقى هذا أو ذاك، كما لا يعني أن هذا الميراث سيغنينا في يوم من الأيام بهذا أو ذاك، ولكنه يعني أن الكائن الذي نكوّنه إنما هو أولاً، ارث**" [1].

فالمهمة التي يجب أن يضطلع بها ورثة(المكاصيص) هي إستراتيجية المحافظة على الإرث باستمرار تناقله وتنفيذ وصاياه، ويبدو إنها هوية هذه العشيرة (المكاصيص) تستند على هذه القاعدة، لهذا تأخذ الاشتراطية المرتبطة بقيمة هذا الوريث أن يكون من نسل أو دم أب وأم واحد والذي يتشكل عبر الزواج الداخلي، إذ من شان الزواج الداخلي أن يحافظ على الجينات الوراثية العائلية الداخلية ونقلها وراثي بين أبناء العائلة الواحدة[2].

فـ" النسق القرابي يعزى إلى عوامل اجتماعية صنعها المجتمع تلك العوامل نابعة من ثقافة الشعب على مر العصور" [3]، ومثل هذا الزواج يحدث " **من داخل المجموعة القرابية، وهو غالباً ما يسود داخل المجتمعات الطائفية المغلقة**" [4].

وأهمية مثل هذا المبدأ (الزواج الداخلي)، قد يَحمل المفتاح والحل للحفاظ على السلطة الداخلية المستندة على مبدأ الملكية الوراثية ويغدو أشبه بالمقايضة وعقد اتفاق ضمني عبر هذا التحالف الاجتماعي لتحقيق التواصل الاجتماعي[5].

وفي نظرية النسب كان (**مارسيل بروس**) قد أتى على هذا المفهوم الذي رأى فيه وسيلة اقتصادية سياسية اجتماعية لدوام العلاقات بين الأفراد والجماعات والتي تحمل طابعاً قرابياً أو

([1]) أطياف ماركس، جاك دريدا:109-110.

(2) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة : 258.

(3) قراءة في الفكر الأنثروبولوجيا المعاصر : 127.

(4) الانثربولوجيا الاجتماعية : 58.

(5) ينظر صراع التأويلات : 69.

طبقياً أو طائفياً[1]. ويرى الباحثون الأنثروبولوجيون، أن عملية الزواج في المجتمعات المتأخرة والمتحضرة لا تُترك للصدفة والاعتباطية، بل تتم وفق تنظيم اجتماعي وثقافي يختلف من مجتمع إلى آخر حسب أنظمة هذه المجتمعات وثقافتها[2]، و" **يشير مفهوم البناء الاجتماعي إلى الآليات التي تكفل الاستمرار الاجتماعي أو الحفاظ على ما هو قائم أو إعادة الإنتاج الاجتماعي بلغة التحليل الماركسي**" [3].

نقرأ من خلال هذا السياق **الفاصلة الثانية**، عن سبب تشكيل مؤسسة العائلة المُتشكلة بدءاً من الزواج الأحادي أي الزوجة الواحدة، إذ تعد العائلة من المؤسسات الاجتماعية الأزلية، وهي من اعرق الأنظمة البشرية في ترسيخ المؤسسة الاجتماعية المصغرة (العائلة) وتنظيم العلاقة الجنسية والاجتماعية من الفوضى إلى التأسيس المنظم، واكتسبت العائلة (ثمرة الزواج) قيمة نوعية ودلالية في المساهمة بوضع حجر أساس تطور وتكوين المجتمعات والحضارات[4].

ومثلما قرأنا عن الزواج الأحادي، سنتعرف في سياق ثقافي آخر عن الزواج التعددي (أكثر من زوجة)، بتفصيل أكثر وظيفة لدور المرأة عبر الزواج الداخلي في ظل هذا النظام الوارثي العشائري. الذي نقرأه في سردية "**عراقيون أجناب**" وكيفية وصول شيخ (المعدان) في (قرية الدبن) إلى السلطة (المشيخة) عبر سرد استذكار ملفه الاجتماعي من قبل السارد: " **أمّا امرأته الرابعة فقد كانت كبيرة في السن تزوجها في باكورة شبابه لحسم أمر مشيخة العشيرة التي كادت أن تضيع منه لولا زواجه من ابنة أكبر المرشحين من أعمامه للمشيخة، وحين تم ذلك الزواج تنازل له عن حقه، واكتفى أن يكون جداً لأولاًد شيخ المعدان**" [5].

نرصد في هذا السياق ماهية الزواج الداخلي وأهميته، وأيضاً يرشدنا السياق إلى ظاهرة تعدد النساء التي ستكون المدخل لقراءة المرأة ثقافياً في ظل النظام الأبوي. حيث يظهر أن الغاية من هذا المشروع (الزواج الداخلي) حصر السلطة في دائرة العائلة المالكة كآلية لتدعيم استمرارها عبر النسب السلطوي الذي هو نتاج الزواج الداخلي[6]. هذا يجسد المبدأ الإدراكي في المفاهيم الاقتصادية الاجتماعية التي تحكم علاقات الأفراد من جهة ومن جهة أخرى احتكارية السلطة في

---

(1) ينظر قراءة في فكر الأنثروبولوجي المعاصر : 135.

(2) ينظر ن : 128.

(3) تمثيلات الآخر : 93.

(4) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة : 206-209.

(5) عراقيون أجناب : ج3، 50.

(6) ينظر الفكر البري. كلودليفي ستراوس : 137و139.

مدار ما يسمى بالنسب الذي تفصح عن مبدأ الزواج الداخلي وفق النسب الأبوي أو الأمومي[1]، والاستحواذ على الدائرة السلطوية (المشيخة) وإغلاقها بهذه الصلة القرابية التي تعمل على تقوية الصلات ونسج أفراد العائلة الواحدة بنسيج واحد، ومثل ذلك سينتج حارساً ذاتياً أمنياً وحصانة مشفّرة تلقائيا عبر هذا السور العائلي لقلعة السلطة[2].

ومن العوائد المنفعية لمثل هذه القلعة الحصينة أن تعمل على الحفاظ على الاستقرار السياسي، إذ يرى (**راد كليف بروان**) أن مثل هذه المجتمعات التي تعمم مبدأ التوريث على وفق الانتساب الأبوي أو الأمومي تحقق ايجابيات على المستوى السياسي الداخلي؛ لأن هذا المبدأ برأيه" **يزود الجماعة بالإحساس بالعضوية الراسخة والواضحة في آن معاً...باعتبارها الحل الطبيعي لمشكلات مثل الاستقرار الاجتماعي والاستمرارية في مجتمعات مبنية على الأسس القرابية**" [3]، فقد أسس سياجه الأمني –القرابة– الذي أستأصل أية بادرة للتمرد الاعتباطي.

نرصد صورة المرأة الاجتماعية والاقتصادية من خلال ظاهرة تعدد الزوجات، الذي يستند إلى مرجع ثقافي ديني واقتصادي ذكوري يمنح التصريح به والتشجيع عليه، إذ إن تعدد الزوجات في هذا المجتمع أمر مألوف ومقبول اجتماعياً ودينياً والغاية منه في أكثر الأحيان زيادة النسل لفائدة اقتصادية (أيدي عاملة) تعود على الأسرة والعشيرة[4].

ويمكن قراءة الوجه الأيديولوجي في هذه التعددية، التي قد تعمل على تحقيق منافع مؤجلة الفائدة، حيث تعمل هذا التعددية (أكثر من زوجة) على توسيع الصلات الاجتماعية والسياسية (أهل أو عشيرة الزوجة) مع أكثر من نسب ويضمن السيطرة السياسية للقبلية أو العشيرة عبر استطالة وتوسيع هذه الحكومة المصغرة بالأبناء والعلاقات الاجتماعية المتنوعة[5].

إنه نظام ذكوري بكل تفاصليه، الذي ينتج ضمن النسق القرابة ويتم تبادل النساء على وفق ذلك كسلعة تحقق نفعاً فقط وغير ذلك لا حقوق لها[6]؛ يعمل على حرمان المرأة من الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي وتبعيتها المادية والروحية لهذا النظام الثقافي الذكوري العشائري الذي نتج عنه حرمانها من حقوقها المدنية والمشاركة السياسية[7].

([1]) ينظر قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر: 133.

(2) ينظر الانثروبولوجيا الاجتماعية : 51.

(3) قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر: 134.

(4) ينظر الجبايش : 96–97.

(5) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة : 239–240.

(6) ينظر قراءة في فكر الأنثروبولوجي المعاصر : 135.

([7]) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة : 157.

ومن هنا، يكون النسق الاجتماعي علامة ثقافية وسياسية في تشكيل المجتمعات والأدوار والملكية، إذ نجد في هذا النظام تشيؤ المرأة ونزع إنسانيتها كسلعة وموضوع ومعبر اتصالي لتحقيق أهداف سياسية واجتماعية ذكورية.

ونقرأ أيضاً، في هذا النسق الوراثي عن أهمية الذكر/الوريث، لاستمرار هذا النظام وكيف يمكن إن تصبح المرأة ضحية لهذا النظام الوراثي، كما سنقرأ ذلك من خلال تشخيص حالة (عبود الإقطاعي وزوجته جماره) في " **حجاب العروس**" ، التي تسرد في وجه من وجوه السرد عبر ساردها المتمسرح عن تاريخ انبثاق السلطة العشائرية الإقطاعية المتمثلة بدءاً بـ (عبود الإقطاعي)، الذي صعد إلى السلطة– المشيخة– بقوة يده الحديدية واللصوصية (شقاوه)، ومساندة الاحتلال العثماني له وتملق وخنوع الفلاحين (قرية الهدام) ليغدو في ليلة شيخ (قرية الهدام) بقبول جمعي، ولكن سلطته واستمرارها ستكون مهددة؛**فـ" حين مضى على زواج عبود ثلاث سنوات ولم تنجب جمارة له ولدا بدأ يتخاصم معها ويحسسها بضعفها**" [(1)]، وكي يضمن استمرار السلطة يقول لزوجته: " **قررت إن أتزوج...أريد ولداً يحمل اسمي**" [(2)].

الوريث (الذكر)، يمثل اسمنت وسقالة رفع هذا البناء العشائري السياسي، ودونه تتعطل عملية البناء وتثبيته،وحين يكون العائق لذلك الزوجة يصبح الأمر يسير المعالجة بالزواج الثاني. فهل نقرأ عن وظيفة المرأة/الزوجة التي تغدو وسيلة أو أداة تلك الغاية الإنتاجية/ الوريث ومن غير ذلك تحال إلى التقاعد الزوجي أو الاجتماعي.

وفي هذا ندخل إلى قراءة تأريخية أو ماهية البدء الوظيفي للمرأة، إذ إن مبدأ تقسيم العمل الذي بدأ ونشا مع العائلة أدى إلى نشوء الإقطاع داخل الأسرة عبر الزوج المتسلط والمتنفذ والمرأة التابعة لخدمة الرجل المستهلك/المالك، وأصبحت المرأة وعاء منتج اللأبناء الذكور حصراً لفائدة اقتصادية وسياسية، ولأن الاعتقاد أن الأبناء الذكورهم إعادة إنتاج للأب والجد فقد حرص هذا المتسلط على السعي إلى تفريخ الذكور[(3)].

وهنا، تكون المرأة لعبة ثقافية، هي لعبة الهيمنة الذكورية، وقد يكون الذكر/الوريث لا يختلف عن هيمنة أيديولوجية هذا البناء، إذ عرفنا أن الغاية المؤجلة والمهمة لهذا الوريث، هو

---

(1) حجاب العروس، محمد الحمراني : 63.

(2) ن : 64.

([3]) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة : 213–214.

رسم بياني يتعرج صعوداً وهبوطاً لهذا النظام الأبوي حيث " **استراتيجيات الميراث كلها موجهة نحو انتقال السلطات والامتيازات الموروثة**" [1].

ويغدو الزواج في هذا النظام السلطوي الملكي عملية اقتصادية استثمارية يتم على وفقه توظيف الأموال والسلطة وإعادتها عبر الوريث/ألابن، و" **مبدأ نسق استراتيجيات إعادة الإنتاج الذي يرمي من خلاله الرجال المحتكرون لوسائل الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرمزي إلى تامين حفظ أو زيادة رأس المال ذاك**" [2].

ثالثاً : المؤلف المضمر

يمكن قراءة المؤلف المضمر لهذا النظام، الذي يقرأ المفعول المضمر للبناء الفكري الثقافي لهذا المجتمع[3]، والأثر الذي يطبعه لتبني مثل هذا النسق الثقافي غير الواعي من دون تقليبه على كافة وجوهه، والتيقظ لما فيه من مواد سامة أو مدمرة يعم أثرها على الجمع (العشيرة) وأيضا على السلطة (الشيخ). فهذا النظام الثقافي السياسي بتفرعه هذا (الارثي) صالح لزمن ومجتمع ما، وانه معرضٌ للشيخوخة والتآكل،فالسلطة مهما كانت ترسانة آلياتها لحماية سياجها الأمني، فهي ليست ملكاً أو عقاراً مسجلاً لها ومتعهداً بديمومة نظام ما؟، ومن شأن هذا أن يحفز دافع المحافظة عليها، عبر آليات يتبعها هذا النظام السياسي.

ولعل احتكار السلطة في بيت واحد هو السلبية التي يمكن أن تنخر أركانها، بمعنى أن أساس قوة هذه السلطة هو نفسه عامل قوي من عوامل تهديدها، حين ينشب الصراع الداخلي من أجل مغانم السلطة أو من أجل السلطة ذاتها، فبما أن هذا النظام يتداوله الورثة فيما بينهم، فأن فتيل الرغبة والطمع والحسد فعالٌ ومتحفز للاشتعال في أية لحظة، وسيبدأ من داخل عائلة السلطة بين الإخوة الورثة، صراع الإخوة الأعداء.

يبدأهُ، في"**شبيه الخنزير**"، الشيخ (شبوط) الذي يقوده طمعه للوصول السريع إلى السلطة، إلى تدبير المؤامرات والدسائس التحتية الداخلية، مثلما يسرد السارد في استذكاره عن كيفية وصول (الشيخ شبوط) غير الشرعي إلى (الشيخة)، بحياكة مؤامرة للتخلص من الوريث الأصلي

---

(1) الهيمنة الذكورية، بيار بورديو :81.

(2) ن :81.

(3) ينظر النقد الثقافي : 75- 76.

(الأخ الأكبر) بالقتل واختزال الزمن لاستعلاء كرسي الوراثة قبلهُ بدافع الرغبة والحسد والطمع والحق[1].

في "**عراقيون أجناب**" ، نقرأ هذه الرغبة والطمع لدى أبن عم شيخ المعدان في قرية " الدبن" ، عبر محاولاته المتعددة في اقتناص فرصة ضعف في سياسية الشيخ وقراراته يمكن الانسلال منها إلى كرسي الوراثة، لهذا كان أبن عم (شيخ المعدان) شوكة في (فم) الشيخ لأي موقف يمكن له أن يُهشم سلطة أبن عمه[2].

وهذا ما يُسمّى بصراع الإخوة الأعداء، إذ إن كلا الطرفين" **ينظر إلى الحق من زاويته هو. وإذا رأى نفسه مبطلاً، فانه يتأول فيحول الباطل إلى حق كي لا يخسر في صراعه**" [3]. ومن شأن هذا الحراك أو التصارع أن يقود المجتمع إلى الانهيار من داخل هذا النظام ويؤدي إلى الصراع والفوضى والحروب الداخلية[4]؛ لأنه نظام ذكوري أساسه القوة والاستبداد، ومبدؤه الصراع من اجل الاستحواذ السلطة. لعل السلبيات التي تنخر هذا النظام الأبوي لا تتمثل فقط بأطماعه وصراعاته الداخلية، بل يمكن أن تتوغل من أعماقه وتستأصل جذوره، إذ يمكن أن يتآكله الصدأ بسبب هذا النظام الانغلاقي الدوراني.

فالوريث الذكر هو علامة سيميولوجية على اشتراطية إنتاجية واستهلاكية السلطة، وحين لا يكون هناك وريث ذكر يتخلخل هذا النظام بالعقم ثم الانهيار؛ ذلك لفقدان الاستمرارية وتعطل إنتاجية السلطة، مثلما نقرأ انكسار نسقه السردي في " **حجاب العروس**"و" **مستعمرة المياه**" [5].

إن هذا النخر الذي حدث بسبب عدم وجود الوريث لهذا البناء الاجتماعي لكونه قائماً على عمودية و انتصابية الذكر الوريث، الذي يعد آصرة تماسك هذا النظام، فعقم السلطة يوقف تناسلية هذا النظام ومنها يظهر الوجه الأحادي والسلبي لهذا النظام.

وقد نقرأ تحت هذا (العقم الرجولي)، الأعراف والأدوار الاجتماعية التي يجب أن يلعبها ويمثلها الرجال في هذا النظام الأبوي الذي يعد مأزقاً حقيقياً للرجل في حتمية محايثة النظام الاجتماعي الثقافي، وتشكيل أحكامه لنسق الذكورة، فـ " **الامتياز الذكوري هو فخّ أيضاً... يفرض الواجب على كل رجل تأكيد رجولته في كل الظروف وبمقدار ما عمل منهما تجميعا (collect**

([1]) ينظر شبيه الخنزير: 81.

(2) ينظر عراقيون أجناب : 59 و183-184.

(3) العقل في للمجتمع العراقي :394.

(4) ينظر شبيه الخنزير: 114، وعراقيون أجناب : 205-206.

([5]) ينظر حجاب العروس : 66 ومستعمرة المياه : 109.

if) لـ"ذات"، السلالة أو البيت... إن الرجولة المتفق علي أنها قدرة معيدة للإنتاج، جنسية واجتماعية" [1]. يمكن قراءة المضمر المفعول للمرأة في ظل هذا النظام العشائري الذكوري، حيث تغدو على وفقه المرأة مهمشة الحضور، وظيفتها تقتصر على وعاء حاضن للوريث.

ومن ثم، يكون هذا النظام تأسيساً وصياغةً خُصص وغُلف لصالح النظام الأبوي الذكوري في الاستحواذ على الأملاك والسلطة والسيطرة على هوية المرأة[2]، وهو ما تصفه **(مارلين فريتش)** بالنظام الأبوي الذي يمتاز بالعدوانية والهرمية الطبقية وعدم تطوير المجتمع[3].

ولاشك إن هكذا أنظمة تؤدي إلى انغلاق هذه المجتمعات على ذاتها، ويرى **(شتراوس)** أن هذا يتم على وفق أنماط تتحكم في البنى اللاشعورية من هذا النسق الثقافي[4].

ومن جهة أخرى فإن احتكارية السلطة في مدار العائلة الواحدة التي تستحوذ على حقوق الآخرين في الديمقراطية أو الحرية في اختيار مَنْ يشاءون بقطع النظر عن تقبلهم وقبولهم القهري العرفي الواعي أو اللاوعي لهذه المصاهرة الأيديولوجية، عكساً لمركزية الدولة التي لا تتبع قوانين ذاتية في تمليك السلطة لواحدية النسب.

ونجد **(هيجل)** يقف ضد هكذا مؤسسات اجتماعية وراثية وينحاز إلى الدولة كسلطة سياسية؛ لأن الدولة تمثل المبدأ العقلي الواعي في معاملاتها وقراراتها وموضوعيتها بعكس الوعي المعرفي للمجتمع المدني أو العائلي الذي يعتمد المبدأ العاطفي، لهذا فهو يعارض **(روسو)** في دعمه للعقد الاجتماعي حسب الرضا والقبول في ظل الإرادة الفردية التي من نتائجها النظام اللاعقلي[5]. فـ " **الدولة هي الروح التي تصمد في العالم وتحقق فيه ذاتها بوعي"** [6].

إن النقد الثقافي في تعامله مع النصوص الجمالية يسلط الضوء على هذه العلاقة المبنية على مضمرات الخطاب الثقافي[7].

---

(1) الهيمنة الذكورية : 83-84.

(2) ينظر موسوعة السرد العربي ، مج 2 : 71.

(3) ينظر ن : 71.

(4) ينظر قراءة في فكر شتراوس : 127.

(5) ينظر هيجل والمجتمع : 59 و62.

(6) ن :59.

(7) ينظر جدل الجمالي والفكري : 132.

المبحث الثاني:

توطئة- النسق الاقتصادي

نقرأ النسق الثقافي السياسي العشائري في أيديولوجيته الاقتصادية المتجسّدة بالنظام الإقطاعي حيث كان، هو النظام السائد في كافة إنحاء العراق، لكن بنسبة متباينة ما بين المناطق: ريفية وسهلية وجبلية إبان الاحتلال العثماني وحين جاء الاحتلال الانكليزي أبقى على هذا النظام بل قواهُ لمصالحه في بقاء الناس في فاقة وعوز في ظل هذا النظام الإقطاعي[1].

ويرى الدكتور(**علي الوردي**) أن هناك اختلافاً بِين: النظام العشائري والنظام الإقطاعي، وان المجتمع العراقي كان يعيش في ظل النظام العشائري الذي يختلف عن النظام الإقطاعي. فالنظام الإقطاعي يشترط فيه كما يفصل ذلك (**ماركس**)، أن تكون الأرض هي قاعدة الإنتاج وان لا تكون ملكاً للفلاحين، أي أن يكونوا عاملين أجيرين فيها، ليس لهم حقوق إلاّ ما يُقره صاحب الأرض من باب العطف وليس الحق[2].إذ إن جوهر الإقطاع هو تقسيم الأراضي الزراعية إلى وحدات صغيرة وتوزيعها على الفلاحين لاستثمارها لصالح مالك الأرض وفي المقابل يتكفل الشيخ أو مالك الأرض بتسديد كافة احتياجات الفلاح المعيشية[3].

ولعل هذا ما أشار إليه بعض المفكرين الاقتصاديين في القرن السادس عشر والسابع عشر الذين درسوا الحضارة الشرقية ومنها حضارة وادي الرافدين، أطلقوا على أنظمتهم السياسية، بـ (**الإقطاع الشرقي أو دولة الاستبداد الشرقي**)، إذ وجدوا أن هناك علاقة بين الظواهر الجغرافية والظواهر السياسية في المجتمعات الزراعية أدت إلى نشوء هكذا انظمة استبدادية[4]، وهذا النظام الإقطاعي يعبر عن النظام الاقتصادي الذي يجسد المرحلة التأريخية المتخلفة سياسياً وثقافياً [5].لعل العوامل الثقافية والحضارية التي مرت بها مناطق العراق عامة و(الأهوار) خاصةً، جعلت لهذا النظام الإقطاعي السيادة والهيمنة في ظل سلطات العشائرية وسلطة الاحتلال العثماني والانكليزي، فهذا النظام الاقتصادي أزدهر بسبب **عاملين مهمين:**

---

(1) ينظر لمحات اجتماعية من تاريخ العراق: مج 3: 351- 352.

(2) ينظر: ن : 353

(3) ينظر: الأقطاع في العراق: 19

(4) ينظر: ن: 21.

(5) ينظرالأقطاع في العراق: 19.

العامل الأول، وجد المجتمع في هذا النظام السياسي بديلاً تعويضياً عن الحكومة التي هُمشت سلطتها ومركزيتها بفعل الإهمال المتعمد والانعزال الجغرافي بانفصالها عنها بسبب انعدام المواصلات وانعدام الإدارة الحكومية/المؤسساتية فيها، والفوضى السياسية وانعدام الأمّان الذي كان سائداً في تلك الفترة [1]. فقد " **ظل سكان الأهوار محجوبين تماماً من العالم الخارجي حتى بدء الحرب العالمية الأولى (1914-1918) وحتى سياسة رجال تركيا الفتاه الإصلاحية في العراق لم تمس الأهوار ولم تكن الحكومة المركزية ممثلة هناك في العهد العثماني**"[2].

والعامل الثاني، تمثل بمساندة سلطات الاحتلال للإقطاعيين وتقوية شوكتهم لصالح مصالحهم وبدافع الحكم اللا مباشر والرغبة- رغبة الاحتلال- بعدم التصادم والدخول في مشاكل مع هذا المجتمع القبلي العشائري، فتجنبوا كل ذلك من خلال الوسيط الشيخ الإقطاعي، وتولّى دور النيابة عن سلطة الاحتلال وإدارة مصالحهم وضمان مركزية الحكم غير المباشر، وفي المقابل كان الإقطاعي يسرح ويمرح بهذه المساندة.

ويرتبط هذا النظام بآليات أيديولوجية واقتصادية، إذ إن "**سؤال النسق الاقتصادي الرئيس يدور حول الملكية أو عدم الملكية مثلا**"[3]، فما هي نوعية الملكية الاقتصادية التي يدور فيها هذا النسق أو النظام الإقطاعي، وقبل معرفة ذلك لابد أن نسأل عن ماهية الملكية في المفهوم الأنثروبولوجي، لارتباط الإجابة بالنسق الثقافي السياسي والفكري للبناء الاجتماعي.

فالملكية تعني الحقوق الفردية أو الجماعية لأشياء معينة في حيازة الثروات التي تنقسم إلى: ملكيه فردية وملكيه جماعية، تخص الماء والأشجار والأرض ويمكن لهذه الملكية أن تكون مشاعية جماعية ثم تتحول إلى ملكية فردية حسب الأنظمة السياسية والاجتماعية[4].

ومن هنا، يمكن للملكية الفردية أن تخلق تفاوتاً طبقياً في الملكية وتعلن عن بدأ ظهور مجتمع طبقي متفاوت في كافة المجالات، وهذا يعني جموداً في المستوى الاقتصادي والاجتماعي للفرد والجماعة (الفلاحين) يقابله نمو وتطور اقتصادي واجتماعي لصالح الطبقة الأخرى (الإقطاعيين). وينقسم المجتمع إلى طبقات اقتصادية: فئة تستحوذ على الثروات وفئة تحرم منها، لهذا تغدو الملكية أو" **التملك وسيلة وهدفاً في الوقت نفسه، فهو وسيلة في مجتمع طبقي لكي يحقق الإنسان غاياته لأن الملكية تمنح الاعتبار الاجتماعي أو المنزلة الرفيعة**"[5].

---

(1) ينظر الجبايش: 197.

(2) ن: 40.

(3) مدخل إلى نظرية الأنساق: 6.

(4) ينظر: الانثروبولوجيا الاجتماعية: 83.

(5)الانثروبولوجيا الاجتماعية: 83.

فتعمق الهوة الطبقية الاقتصادية بين الفئتين، وتستخدم آليات متعددة، منها الترويج بأن هذا هو قدر هذه الفئة الكادحة المنتجة وربطها بعلاقة تبعية لا قيمة لها إلاّ من خلال العلاقة (السيد/ العبد، المالك/ المستأجر)، وهذا الاستعباد تحت مقولة القدر ليس وحده ينتج الاستغلال والاستلاب فحسب بل هو غطاء تتدثر تحته قمعية السلطة الاقتصادية المتحكمة والمسيطرة على الأنظمة السياسية، وتُلقط في إطارها صورة الإنسان الكادح الهامشي الثانوي[1].

وتقرأ الماركسية السلطة على أنها السيطرة الاقتصادية وليست السيطرة السياسية [2]؛ لما يُشكله العامل الاقتصادي من اثر وهيمنة على كافة الأنساق الأخرى في حياة الناس[3]. لهذا فان فلسفة الشيوعيين تتلخص في مبدأ واحد هو القضاء على الملكية الخاصة والتفاوت الطبقي[4].فالسلطة على حد تعبير (**فوكو**) هي من ينتج الواقع عبر آلياتها السلطوية المركبة بين الاستعباد والقمع والكبت والمراقبة والتجريد[5]، فـ "**السلطة ليست شراً بطبيعيتها فهي طاقة بناء المجتمع، ولكنها تتضمن إمكانية الشر، أي إمكانية تملك المجتمع كله من خلالها، فالأنا السحري ينزع نحو تملك السلطة لنفسه وبذلك يتملك المجتمع كله ويشبع رغبته**"[6].

وسنقرأ النظام الإقطاعي في السياق السردي **بمسارين: الأول**، يتضمن نظام الاقتطاع الضرائبي (حصة الشيخ)، نجد ذلك في (**ضياع بنت البراق**) و(**حجاب العروس**) و (**عراقيون أجناب**)، والمسار الاقتصادي **الثاني**، يتَجَّسد في نظام السخرة في (**ضياع بنت البراق**) و (**حجاب العروس**). وهذا النظام الاقتصادي بمساريه- الضرائب، السخرة- عرفه هذا المجتمع قديماً فقد "**كان الملك يفرض (السخرة) على جميع المواطنين. وهي عمل إلزامي يقترب من العبودية إلاّ أن لها فترة محددة. فكان الفقراء والأحرار والعبيد في العهد البالي مجبرين على أداء العديد من الخدمات الإلزامية للدولة... فضلاً عن دفع الضرائب العينية والنقدية**"[7].

---

(1) ينظر: المفهوم التأريخي لقضية المرأة: 8- 9.

(2) ينظر: الفكر الماركسي في ميزان الإسلام: 69.

(3) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 323- 324.

(4) ينظر: البيان الشيوعي: 56.

(5) ينظر: الفرد والمجتمع: 133.

(6) في البحث عن جذور الشر: 137.

(7) العقل في المجتمع العراقي: 541.

أولاً : نسق الضرائب

نقرأ هذه الصيغة الاقتصادية السياسية في الخطاب الروائي، الذي يروي من خلالها الاستبداد والظلم المتجسّد بالسلطة الإقطاعية والضرائب مقولة ثقافية اقتصادية سياسية تكرر إنتاجها عبر ترسب من الماضي إلى اللاوعي الشعوري الحاضر.

نقرأها في رواية "**حجاب العروس**" بسرد استذكاري: "**أتى جباة الضرائب مع رجال الإقطاعي عبود ومعهم بعض العاملين لدى العثمانيين، جابوا إنحاء متفرقة من القرى، واخذوا الضرائب على الإنسان والحيوان والأرض**"[1].

يمكن قراءة **دلالتين**، في هذا السياق الثقافي: دلالة تخص الاحتلال العثماني وتأريخه الإقطاعي، ودلالة تخص المحلي العشائري الإقطاعي ووظيفته في ظل الاحتلال.

إن هناك توازي يظهره السياق بالكناية أو التشبيه بين الإقطاعي (عبود) والاحتلال (العثماني)، يمكن قراءتهُ قراءة معكوسة: **الاحتلال إقطاعي والإقطاعي احتلال**، إذ أن كلا الطرفين هما سلطة قوة وهيمنة واستغلال واستنزاف جهد الآخر. فتاريخ هذا النظام الإقطاعي في العصر الحديث– مقارنة بتاريخه القديم– يشير إلى أن بوادره بدأت بصورة فعلية مع الوالي العثماني (مدحت باشا) وانتهاجه لأيديولوجية سياسية يضمن فيها السيطرة غير المباشرة على القبائل والعشائر والعمل على تحقيق الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي والزراعي باستجلاب الفائدة المادية (الضرائب) لخزينة الدولة[2].

وهنا تأتي وظيفة الإقطاعي الشيخ، فالشيخ/الإقطاعي هو عصا الاحتلال، المفوض والنائب أو بالأحرى مدير الشؤون السياسية والاقتصادية لسلطة الاحتلال والصلة بين العشيرة وسلطة الاحتلال[3]. ومن هنا، نقرأ فعل (جباية الضرائب)، سيميائية الفعل السلطوي الذي يتحدث باسمها ويعلن عن فعلها المرئي السلطوي، وهي كما يقرأها الاقتصاديين والسياسيين إستراتيجية أيديولوجية ولغة رمزية واختزال لبلاغة القول والفعل السياسي المضمر الأيديولوجي[4]. أي إن دفع الضرائب تمثل اعترافاً فعلياً برسمية وشرعية السلطة وربط أفراد المجتمع بها، بالامتثال والطاعة والعمل على استنزافهم مادياً وإبقائهم في انتكاسة اقتصادية دوماً لسهولة فرض الهيمنة

---

(1) حجاب العروس: 59، 79.

(2) ينظر: نظام الاقطاع في العراق: 268.

(3) ينظر: ن: 268.

(4) ينظر: تأسيس المجتمع تخييلياً: 180.

على المُهيمَن عليه وهو ما يسميه **(ماركس)** بالاضطهاد الاقتصادي [1]. إن هذه العبودية نتاج جماعي ثقافي لجهل الناس بحقوقها [2].

ونقرأ الاستبداد الإقطاعي (الشيخ) من خلال الحوار السردي بين: أحد المعدان والسيد أبو خالد قائلاً لهُ: "**الذي يحدث يا سيدنا إن الشيخ ينتظر "الحاصل" أو إن يستلم الضمان مقدمة نقداً حتى إذا أتى الحاصل أكمل استلامه بحصته من الإنتاج. ولا يهمه كيف ومتى وأين تم الزرع. فهو قد وهب الأرض هذه الملآى بالماء وهو يضمنها إلى الفلاحين**"[3].

السياق يُعرب عن استبداد هذا النظام، إذ إن هناك قاعدة سنتها سلطة الاحتلال العثماني تحد من هذه الملكية المزعومة يتمثل بنظام الحصص والمقدرة بالثلث ما يزرعه الفلاح (حصة الشيخ) في المقابل يضمن الشيخ حماية الفلاح من أي قوة خارجية إلاّ أن الشيخ لا يعترف بحدود تحد من سيطرته وهيمنته[4]، فالأرض هي ملك له "**فلقد كانت القوة كلها في مثل هذه الوحدات السياسية الإقطاعية (العشائر) مركزة بيد الشيوخ... فيستولي على الأرض التي لم تكن ملكهُ**"[5]، فالشيخ ما كان يستأذن في ذلك ويستولي على ما يشاء من أراضي بالقوة حيث كانت السيطرة "**مركزة بيد الشيوخ الذين كانوا بصورة عامة حكاماً مستبدين يقبضون بأيدهم على حياة ومصائر إتباعهم وكانوا أصحاب الأرضي والقادة العامين للجيوش والمحكمين الذين يبتون في كافة الشؤون**"[6].والإقطاع كما يُوصف في جانب ما بأنه "**نظام استغلال الأرض قائم على الرق والسخرة، ويستخدمه البعض لوصف نظام الملكية يقوم على أساس شكل من إشكال العلاقة الشخصية ما بين مالك الأرض وزراعها، ويستخدمه البعض لوصف النظام سياسي يسيطر فيه كبار ملاك الأرض**"[7].

ويظهر السياق السردي، العلاقة الإنتاجية الاقتصادية بين الفلاح/المجتمع والشيخ/السلطة القائمة على إنتاج المجتمع/الفلاح واستهلاك السلطة/الشيخ، فهي علاقة اقتصادية نفعية مادية غير متوازنة، إذ إن الكفة لصالح الأقوى ضد الأضعف، ولاشك أن هذا التبخيس والتطفيف لا يعود أثره من النسق الثقافي الاقتصادي السياسي فقط، بل من أيديولوجية السلطة، إذ في المقابل

---

(1) ينظر: الماركسية والدين: 107.

(2) ينظر: التأريخية المادية: 115.

(3) ضياع بنت البراق: 223.

(4) ينظر: الجبايش: 198.

(5) ن : 197- 198.

(6)الجبايش: 197.

(7) نظام الإقطاع في العراق: 18.

يظهر الفرد والجماعة نسقاً مُهيمَناً عليه بفعل الأنساق الثقافية التي مكنت هذه الهيمنة من تمركزها على الملكية الجماعية- الأرض والماء- وغدت قوة مادية ثقافية.

وعلى ضوء ذلك نرصد هامشية الفرد ومركزية السلطة حسب المفهوم المعاصر للهيمنة، حيث يشير مصطلح الهيمنة إلى الرقابة الصارمة التي يفرضها المُهيمِن القوي-فرد، مؤسسة- على المُهيمَن عليه الضعيف- الآخر، الشعب- لتحقيق مصلحه للمتسلط أو الرقيب المُهيمِن[1]. إن الاستبداد لا يتَشكَّل بالقوة المهيمنة فقط بل الأنكى من هذا أن يكون الفرد والمجتمع تحت هيمنة اللاوعي الثقافي الجمعي، الذي نقرأه في أهالي(**قرية الدبن**)، حيث تُدفع حصة الشيخ من كل شيء يمتلكونه عن رضا وقبول كعرف ينفذ بطوعية.

ويروي السارد المتربص بهذا النظام الثقافي: "**وللشيخ في كل هذا حصة... ويدفع المعدان تلك النسبة بطيب خاطر ودون قسر أو إلحاح من أحد، فهم يعرفون منذ الولادة أن عليهم الدفع للشيخ**"[2].

السارد بسرده المرآوي لسلبية هذا المجتمع، يعرج على شكل من أشكال سلبية هذا المجتمع من خلال هذا النظام الإقطاعي ويصف ذلك عبر دلالة (يدفع المعدان...)، فهذه المعرفة من الولادة، هي قانون عرفي ثقافي طفولي ماضوي تسرب من التأريخية إلى الحاضر/الجمعي، ففي التأريخ الأسطوري للعراق- البابلي- كان الناس يدفعون إلى الملك الضرائب كحق شرعي إلهي يتوجب عليهم تنفيذه[3]، وقد عرف هذا النظام أيضاً في العصور السومرية والبابلية والأشورية، و"**كان نظام الإقطاع وسيلة حفظ النظام الاجتماعي في بلاد سومر وأكد**"[4].

وإذا قرأنا تأريخية هذه السلطة الإقطاعية وكيفية نشوئها ودور الأفراد والمجتمع فيها، لألمحنا أن هذا النظام السياسي الإقطاعي كان سائداً لدى كافة المجتمعات والعصور القديمة في بداية نشوئها وتطورها السياسي والاجتماعي. فالميزة الثقافية لهذا النظام عبر الضرائب، هو تقوية العلاقة وتوثيقها بين الفرد وقبيلته أو عشيرته، إذ تكون حياة الفرد مخططاً لها من قبل أعراف وعادات العشيرة منذ ولادته إلى مماته وغالبا لا يغادر قريته، والفرد يدرك محدودية قدراته ويعرف حدوده الاجتماعية والاقتصادية التي لن تتطور أو تتعدى تلك الحدود المرسومة له من قبل النسق الثقافي العشائري [5]. ويرى (**اشابيرا**) الباحث الأنثروبولوجي، أن هذه الطوعية نتاج الحياة في

---

(1) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 346- 347.

(2) عراقيون أجناب: 105- 106.

(3) ينظر: الطاغية والمعرفة: 27.

(4) ن: 33.

(5) ينظر: البحث في الذات: 113. ينظر: نظام الإقطاع في العراق: 18- 19.

المجتمع البدائي الذي اعتاد أفراده منذ الطفولة على الالتزام بالواجبات الجماعية، التي تتصل بالرأي العام في العشيرة والمصلحة الذاتية لها والتمرد والخروج على هذه الأعراف والقوانين يعني خروجه عن الجماعة وحرمانه من الامتيازات الاجتماعية العشائرية [1]، إذ أن "**السلطة السياسية هي في الأصل سلطة المجتمع التي يفرضها على أفراده، تتجلى بقسرهم على التصرف وفق أساليب أو أنماط سلوكية محددة**"[2].

ويقول في هذا أيضاً **(فوكو)**، أن هذه التبعية الطوعية إنما تعود لحالة التهميش التي تعيشها المجتمعات والأفراد وانسلال الهوية الإنسانية وافتقارهم للحرية الشخصية؛ لتحكم الأنساق الثقافية الفكرية والاجتماعية فيهم، جعلت منهم مجرد لعبة صماء وعمياء لأنساق جماعية ثقافية ماضوية [3]. فهذا البناء الثقافي وعاء مناسب لترسانة العادات والتقاليد الثقافية، ولصالح الأنظمة الثقافية السياسية المتلاعبة في ساحة فكره، عبر استغلال المناخ الفكري الملقح بالطوعية والعبودية والخشوع وتسليط شتى أنواع الهيمنة، تتلاعب به من يد إلى أخرى[4].وهو ما يسميه (فوكو) بالمعرفة– الابستيمية، التي هي "**عبارة عن نظرية كبرى تهيمن في عصر معيّن وتحدّد الكيفية التي يفكّر من خلالها البشر. لقد عملت السّلطة على ترويض مختلف القوى الاجتماعية والسّياسية داخل النّسق القائم وقد أدّى ذلك إلى إعادة تذويت الأفراد...وتحدّيد تصوّراتهم وآرائهم للأشياء والعالم**"[5]. ويقرأ النقد الثقافي ذلك السلوك الجماعي كعلامة ثقافية لاشعورية تصبح بمرور الزمن قوة مادية ثقافية راسخة في عقلية هذا البناء كقانون وبرنامج عمل مُتّحكَّم في عقول الأفراد والجماعات وسلوكياتهم.

ثانياً : نسق السخرة

من آليات النظام الإقطاعي تعدي فعلهُ السلطوي عن الحصحصة المادية- الضرائب– إلى حصحصة الأجساد، بإجبار الأجساد المُعبدة وتسخيرها للعمل لصالح الفردية السلطوية، وهو ما يعرف بنظام السخرة. من خلال النسق الثقافي الفرعي الاقتصادي المتمثل بنظام السخرة، نقرأ التكرارية التأريخية اللاواعية التي ترافق هكذا أنظمة رجعية استبدادية.

---

(1) ينظر: الانثروبولوجيا الاجتماعية: 100

(2) في البحث عن جذور الشر: 136.

(3) ينظر: الفرد والمجتمع: 134.

(4) ينظر: المفهوم التأريخي لقضية المرأة: 10.

(5) الفرد والمجتمع: 117– 118.

نقرأ أيضاً، في السياق الثقافي السردي عن مدى التسلط والاستبداد، الذي يتسم به هذا النظام السلطوي العرفي باستذكار الوعي المعرفي الذي تغربل من خلال الاتصال الثقافي بالآخر المختلف (المدينة)، في "**ضياع بنت البراق**"، من خلال أحد أبناء الهور الذين صادفهم السيد (أبو خالد) في مدينه (بغداد)... شارحاً له السبب الذي جعله يترك قريته (في الهور) ويتغرب ويعمل حمَّال:"**قال الحمال: هنا احمل لك إغراضك وتعطيني نقودا. هناك احمل لهم أموالي ويعطوني الرفس والمسبة. لقد دفن أبي وهو حي...أتى ربع الشيخ ليقبضوا الحاصل فاكتشفوا إن (حاصل) أبي كان أقل ما يتوقعون**"[1].

يمكن أن نقرأ الانعكاس المرآوي، في هذا السياق من خلال تسليط المرآة على الإقطاعي والفلاح. فالنظرة المرآوية السلطوية الاستعبادية تتحرك بمسافة بينية، من الأعلى- المركز- إلى الأسفل-الهامش- ومن شأن هذا الانعكاس أن يجعل الأشياء والأشخاص في درجة دونية لا قيمة لها؛ وبالعكس مرآة الآخر/الفلاح تنطلق من الأسفل إلى الأعلى، ومن شأن هكذا انعكاس أن يجعل الأشياء والأشخاص في درجة أبعد وأعلى.

وعليه، فإن الرؤيتين قاصرتا النظر في قياس الأشياء والمواضيع، ومن خلالهما لا يمكن أن تختزل المسافة الفارقة بين النقطتين، لتأخذ الأشياء والأشخاص انعكاسهما الصحيح أو لتعديل وتصحيح الرؤية ومعالجة هذا البين الطبقي والانحراف المرآوي؛ لأن اللا تساوي المرآوي المكاني المسافة- الطبقي- بين الأشياء والأشخاص، سيجعل المعيار القياسي- الطبقي- الأدنى/المجتمع والأعلى/ السلطة مشوشاً ومُخلاً، فالأعلى سيتسلط بفعل هكذا رؤية والأسفل سيخضع ويسكن في موقعهُ ولن يتطور اقتصادياً أو اجتماعياً بذات الرؤية أيضاً.

والتفاوت، ليس تفاوتاً طبقياً مادياً فحسب، بقدر ما هو تفاوت وتباطؤ حركي أو سكوني من الجانبين، فالسلطة لن تتحرك لالتقاء بالآخر/ الهامش لهيمنتها التي تعمل على المحافظة على موقعها ومركزها الأيديولوجي في إبقاء هذا البين وبالعكس.

وهي بهذه الهيمنة والاستعلاء تناقض وتعطل وظيفتها الاجتماعية والسياسية التي وجدت من أجلها، وهي تلبية حاجات مجتمعها وليس العكس[2].

يرى (**هيجل**) في السلطة أو الدولة قيمة أخلاقية بصلتها مع الجسم الاجتماعي، وليست رغبات فردية تنزع رغبات مجتمعها وتمسخ إنسانيتهم وتشوه كل من يقف ضدها[3].

---

(1) ضياع بنت البراق: 88.

(2) ينظر: تأسيس المجتمع تخييليا: 166- 167.

(3) ينظر: في البحث عن جذور الشر: 137- 138.

أمّا سكونية (الفلاح) و نظرته المرآوية للسلطة (الشيخ)، هو تمثيل لا حركة فيه؛ لخمود الوعي والإرادة الفردية في كسر الظلم السلطوي وتقبل طوعي للقوة المادية للسلطة باستنزاف إنتاجه. لهذا فالشعور بالهامش والظلم الذي يقرأه الوعي المعرفي للحمّال يتحقق من خلال الخروج من المكان (الهور) والاتصال بالمدينة (بغداد)، عبر المقارنة التي يتوصل فيها إلى الفرق بين أن يكون (حمّال) بالقوة والسخرة (في الهور)، وبين أن يكون حمّال أثقال بمنفعة (في المدينة)، فهذه المقارنة المعرفية ما كان له أن يكتشفها أو يستنتجها إلاّ من خلال تجربته الجديدة التي ساهمت في تطوير وعيه، إذ كان عليه مسبقاً –في الهور– تحرير وعيه وتشغيله لصالحه وفهم أن التحرر الحقيقي من استبداد السلطة لا يكون بالهروب، إنما حين يكون قادراً على إخضاع القوّة بالسيطرة على ذاته ثم امتلاكها–الذات–، انطلاقاً من أن يملك زمام قيادة ذاته ويحررها من عبودية الآخر–السلطة–، بأن يجعل من قوّته قوّة تؤسس المعرفة بذاته أولاً ليشكل على ضوء ذلك علاقته بالسلطة[1]، إذ إن من أهم شروط أو مؤثرات تطور الوعي هو الاتصال بالآخر المختلف ثقافياً، الذي يُسهم في الانفتاح العقلي وفهم الحياة أو المصلحة الشخصية[2].

فالانغلاق عن الآخر المختلف ثقافياً أو حضارياً إحدى قراءات تخلف الوعي والمعرفة، وهذا هو سمة هذا المكان– الهور– أو هذا البناء الثقافي المنغلق على نفسه بسبب عدم الاتصال أي عدم الخروج من المكان (الهور) والاتصال بالآخر المختلف ثقافياً[3]، فالانفصال عن المكان– الوطن، ضرورة من ضرورات الوعي والمعرفة في تحريك العقل والوعي[4].

ولو استفهمنا (هيجل) عن معنى الفقر؟ لأجاب إنه الجهل أو الفقر الفكري والجهل بالحقوق الفردية وتقبل العبودية والاستغلال [5].

نقرأ في **(حجاب العروس)** السارد العليم/ مطر، الذي يكشف عن تحولات السلوك السيكولوجي وفق درجات الصعود والهبوط على السلم الاجتماعي أو بالأحرى تغير معدلات الشخصية على كرسي السلطة، وعن ملامح الإقطاعي وصفاته السيميولوجية، عبر الشيخ (رمضان) الديني، الذي يتحول من زعيم ديني إلى إقطاعي بمجرد وصوله إلى السلطة على أكتاف أهل قريته (الهدام) بعد أن أزاح (عبود الإقطاعي)، وهو بهذا يأخذ ملامح وصفات (عبود الإقطاعي) كما يصفه السارد:" **وصف رمضان بالإقطاعي الجديد... أصبح أكثر سخطاً وأقل**

---

(1) ينظر: المعرفة والسلطة: 108 – 109.

(2) ينظر: الثقافة والمجتمع: 74.

(3) الإثارات الطائفية في العراق: 16، 19.

(4) ينظر: عودة الفلسفي السياسي، مطاع صفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 113– 114، 2000– 6

(5) ينظر: هيجل والمجتمع: 48.

رحمة وكان في بعض الأحيان ينزع عمامته ويمسك بيده سوطا، يصرخ بوجوه النساء ويشتم الرجال ويضربهم بقدمه"[1].إن الإقطاعية ليست تسميه اعتباطية إنما هي نعت لفعل ما يفصح ويدلُّ على المُكنى/ الإقطاعي، الذي يضع الفعل والفاعل في برواز، يُقرأ سيميائية الظلم والتسلط.

وتغدو جملة الإقطاعي كناية ثقافية ذات دلاله مشبعة بالظلم والاستبداد، في ظلها الفرد والجماعة أجساد معبدة طوعية من خلال أدوات وآليات التطويع للنسق الاقتصادي–السخرة– عبر دلالة السرد "**يمسك بيده السوط**" التي ما هي إلاّ سيميائية ترميز وإرسالية موجهة للمجتمع تنضد وتنسق الكيفية التي يجب أن تكون ما بين الأدنى/ المجتمع والأعلى/ السلطة، علاقة فوقية مركزية/ السلطة استهلاكية، يقابلها الضد الدلالي الأدنى/ المجتمع لتحتية إنتاجية آلية [2]، قانون الغاب وفعل القوة وحضور الفاعل السيد، يمرر أدواته السلطوية القمعية عبر الجسد بجعله بالإضافة إلى أن يكون قبل ذلك– الجسد– إنتاجياً، أن يكون طوعياً.

ويقرأ **(فوكو)** تأريخ الجسد المعبد: "**فمن مرحلة الجسد باعتباره قوة إنتاج، أو قوة عمل مادي فحسب، إلى ذلك الجسد المسيس الذي ينبغي ضبطه اقتصادياً واجتماعياً... ذلك أن الانضباط يعني السيطرة والرقابة على الفعالية اعتباراً من الجسد الفردي إلى الجسد الاجتماعي**"[3]. يصبح الفرد كوجود ووظيفة أس البنية الاقتصادية السياسية التي يعتمد ويقوم عليها هذا النظام في بنيته المادية والسياسية ويدخل في علاقة إنتاجيه مادية معه[4].

لهذا على السلطة أن تعمل بكل ما تستطيع للسيطرة على الفرد وضبط المجتمع والعمل على تطويعهما كآلة، فالطاعة جزءٌ من ثقافة هذا البناء والنظام السياسي الذي استحوذت على الأفراد و سيس أجسادهم، فـ "**الدولة تقوم أساسا على الطاعة والخضوع للسلطة، فلا عجب إن نرى إذن أن "الحياة الفاضلة" في ارض الرافدين كانت هي الحياة المطيعة**"[5].

وإن تاريخ الحكام في العراق الماضي والمعاصر يكشف، أن العراق منذ الأزل كان بلداً يلد الطغاة والمستبدين، مثلما يلد الخيرات التي هي من نصيب الحكام والمتسلطين فقط.

---

(1) حجاب العروس: 81.

(2) ينظر: تأسيس المجتمع تخييليا: 168.

(3) المراقبة والمعاقبة: 34– 35.

(4) ينظر: دليل الناقد الأدبي: 323– 324.

(5) الطاغية والمعرفة: 28.

ثالثاً : المؤلف المضمر و الانكسار النسقي

يمكن قراءة النسق الثقافي لهذا النظام الاقتصادي السياسي القائم على بنية الآخر المُهمشَ المُستغَل والمُهيمَن عليه، من خلال نظام الحصص أو الضرائب والسخرة وانكساره الثقافي عبر السلوك المضاد للفرد لهذا النظام الإقطاعي في السياق الروائي.

وقبل ذلك، نتعرف ونقرأ المكان (الهور)، سردياً وجغرافياً؛ لعلاقة هذا المكان- الهور- بالسلوك المضاد السردي، فقد اشتغل السرد عليه- الهور- بوصفه ثيمة تمنح الخطاب السردي إستراتيجية دلاليةً وواقعيةً ورمزيةً.

فالمكان هو جوهر الحكي "**باعتباره مكوناً سردياً في المقام الأول، وعنصراً حاسماً في الاقتصاد الحكائي... لكونه يتشكل كموضع مستقل للفكر ويتضمن مبررات وجوده في ذاته أكثر مما يحيل على أمكنة محسوسة أو مدركة مباشرة**"[1].

ولاشك أن مبررات المكان تنبثق من الرمزية لما يُشكله من بعدٍ ثقافي واقتصاد دلالي كما سنقرؤه لاحقاً في مبحث المكان- الهور- وعلاقته بالسلطة الخارجية، وفي ظل هذا النظام الإقطاعي، يكون هذا المكان طارداً لسكانه فـ "**السّلطة دائما تولّد المقاومة إلاّ أننا لا نعرف كيف يجب أن تكون هذه المقاومة**"[2]. قد شكل هذا السلوك- الهروب- ظاهرة بارزة في ظل هذا النظام الإقطاعي[3]، وهذا السلوك، يكشف عن التقنية التي ينتهجها الفرد لحماية الذات والانفلات من قيود ضغط السلطات الخارجية التي تقيد الأفراد بممارساتها وبرامجها[4]، فالهروب هو شكل من أشكال مقاومة السلطة وإنقاذ لذات الفرد في بعض من وجوهه،، فحين لا يستطيع الفرد/الجماعة مواجهة السلطة من جهة، ولا قبول الذل والاستعباد من جهة أخرى، يغدو الهرب هو الوسيلة الوحيدة للمقاومة، وهذا الهروب المتكرر يؤكد على الشعور بالرفض للاضطهاد والظلم والسخرة [5].

ويمكن قراءة العلاقة المتجسّدة بين الفرد والسلطة على وفق هذا السلوك، إذ يرى السيميائيون في هذا – الهروب-، إنه يشتغل على وفق منبهات شعورية ، ويشبهون هذا السلوك بسلوك وتصرف الخراف/الفلاحين اتجاه الذئب/السلطة الإقطاعية، فالخراف تدرك بإحساسها أن

---

(1) الفضاء الروائي: 5- 6.

(2) الفرد والمجتمع: 135.

(3) ينظر: الجبايش:166، ضياع بنت البراق:88،116،122، الهروب من اليابسة:128، حجاب العروس: 80

(4) ينظر: الفرد والمجتمع: 135- 136.

(5) ينظر: الماركسية والدين: 187.

الذئب عدوها فتُشغل منبهاتها لالتقاط تحركاته صوبها فتعمل المنبهات على تشغيل كافة الصور الذهنية على وفق العلاقة المعروفة لها بينها وبين والذئب[1]، ويمكن القول إن المنبهات هذه غريزة لحفظ الذات. ويمكن قراءة ذلك على وجه الكناية: السلطة/ذئب، الفلاحون/خراف، وهذا السلوك – الهروب– هو تأويل ذاتي أو مفهومي المُتشكل لصورة الذهنية والثقافية في ذات الفرد/الخروف للسلطة/الذئب التي تعني اشتغال النشاط الذهني وولادة الوعي[2]، ويمكن أن يكون هذا السلوك تحرر الذات، حيث أن **(فرويد)** يفرق بين الأنا والذات ويرى أن الأنا تابعة أو خادمة لساداتها، أمّا الذات فمتحررة وذات وعي يقظ حر[3].

الهروب هو ذات الإنسان التي تسعى لفك قيودها وتحررها من الأنا التابعة الخاملة، فالهروب والخروج يساعد هذه الأنا على تحقيق ذاتها ويعمل على خلاصها من الضغوط الاجتماعية والسياسية التي تتسلط عليه وتجعلها أسيرةً لهذه القوة البرانية التي لا سبيل لها إلاّ بهذا الهروب والاتصال بالجسم الاجتماعي الثقافي البرانى[4].

فالهروب يصدر عن الطبيعية الإنسانية للابتعاد عن واقع غير مرضٍ لكن من شأن هذا سلوك أن يجعل الفرد خارج جماعته ومجتمعه ويشعر بالاغتراب. أو إن هذا الهروب هو تمزيق لهذا العقد الاجتماعي المملوكي، الذي هو اختراع خضعت له هذه المجتمعات لحاجاتها وقتذاك، وحين وصلت مرحلة من التطور الثقافي، ما كان لها إلاّ أن ترفضه،مشكلة مرحلة جديدة تقوم على الاحتجاج والمعارضة داخل هذا النظام [5].

ومن ثم، فهذا السلوك يعني تهديم ورفض الأنظمة الثقافية الاجتماعية المتخيلة أو اللاشعورية التي كانت تضخ أعرافها وقوانينها و ماضويتها بشكل هيمني[6]. وكان على السلطة أن تفهم هذه الإشارة كإرسالية تحمل مضامين وتعمل على فك شفرة هذا السلوك– الهروب– لتعيد تأسيس العلاقة الصحيحة أو الرؤية المرآوية بينها وبين أفراد مجتمعها، إذ إن كافة اللعنات الاجتماعية أساسها الظلم من سوء تطبيق العدالة للحقوق الإنسانية في مجال العمل واستحقاق الأجر والحقوق والحريات، فالتأريخ السلطوي يسرد عن القوى الاجتماعية الطبقية المتسلطة على محصلة الإنتاج وعائداته، تحت مبررات ومسميات طرحت علاقة ما، بين فئة لا تعمل (الطبقة

---

(1) ينظر: تأثير السيمياء على الفلسفة: 102.

(2) ينظر: ن: 102.

(3) ينظر: الأنا والهو، سيجمند فرويد:16 ومابعده.

(4) ينظر: الفرد والمجتمع: 1

(5) ينظر ن : 217.

(6) ينظر تأسيس المجتمع تخيلياً : 435–436.

المالكة) وفئة تعمل (الطبقة المستعبدة)، فشكل هذا الواقع الاقتصادي أثره بتنظير قوانين وقرارات وأنظمة لصالح الطبقة التي لا تعمل[1].

وفي ضوء هذا النظام أو النسق الاقتصادي، يبدو من السهل أن نرى العدالة مفقودة في ظل حضور الظلم، ونتساءل عن العدالة: أين هي؟، التي هي تساؤلات أفراد هذا المجتمع السردي[2].فمفهوم **"العدالة"**، يرتبط حضوره بالنظام السياسي العادل وبالمساواة الطبقية والقسمة العادلة ما بين أفراد المجتمع كلهم [3]. فالعدالة من الأنماط الأولية في البنية الثقافية، وإن الإنسان العراقي هو من بين أكثر الناس طلباً للعدالة؛ لأن تأريخ الحكم والحكام في العراق على أغلبه لم يُعاصر حاكماً عادلاً، لهذا اعتاد على نمط الحكم الاستبدادي المتسلط[4].

ومن جانب سردي أو أدبي فأن الاهتمام بمعاناة الإنسان المُهمش في ظل أنظمته الثقافية، وتسليط الضوء عليه، هو ما يُسميها **(لوكاش)** بالواقعية الاشتراكية؛ أي الاهتمام الشمولي بالأبعاد الاجتماعية والأخلاقية، دون أن يتجاهل البعد الذاتي- الداخلي-، معياراً يربط بين الخاص والعام والفرد والعالم ربطاً عضوياً متماسكاً [5].

ويرى **(فادرنو)** في الأدب"**مشخصاً لأمراض الحضارة المعاصرة وتقديم الدواء لها.لان الفن هو قوة الاحتجاج الإنساني ضد قمع المؤسسات التي تمثل الهيمنة الاستبدادية**"[6]، وقد نشاطر **(فريديك جيمسون)**، الذي يرتبط اسمه بالنقد الثقافي والماركسي في قراءته للنص الأدبي، أنه ليس انعكاساً حرفياً للواقع بقدر ما هو فعل رمزي لا واعي سياسي[7].

ويرى (محللو الترميز)، إن أي خطاب يشكل إرسالية يمكن فك شفرتها إذا عرفنا أنها تخص واقع ما، لا يخصها فقط بل أيضاً وسلطة مؤلف الخطاب الذي أُودعها بقصدية لترشد عملية القراءة الاقتصادية لفك الشُفرة الإرسالية[8].

وتظهر أهمية دراسة هذه الأنظمة في ظل النقد الثقافي، في أن مهمة الدراسات الثقافية الكشف عن هيمنة الأنماط وتحكمها وبرمجتها للسلوك من جهة، ومن جهة الكشف عن المسئول

---

(1) ينظر المفهوم التأريخي لقضية المرأة :5-6.

(2) ينظر مولد غراب : 22، شبيه الخنزير : وحجاب العروس :56و81، ضياع بنت البراق : 116-122.

(3) ينظر فلسفة التواصل.جانمار كفيري: 120.

(4) ينظر العقل في المجتمع العراقي بين الاسطورة والتأريخ:232.

(5) ينظر دليل الناقد : 325.

(6) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ا. د. حفناوي بعلي:39.

(7) ينظر ن : 45.

(8) ينظر ست نزهات في غابة السرد، أمبرتو أيكو، ت: سعيد بنكراد:183.

المضمر في تبني أو الخضوع لهذه الأنساق الثقافية وما مدى قوة تحكمها في هذه الذات، وهل هناك خيارات مفتوحة في تعديل هذه الأنساق اللاشعورية المهيمنة في البنية الثقافية [1].

ومن باب آخر، نقرأ النسق الثقافي للنظام الإقطاعي الذي هو صناعة محلية ثقافية من قبل مجتمعهُ، إذ لو تساءلنا أو فككنا أسباب تُولي السلطة السياسية المتمثلة بزعامة فردية/الشيخ – غالباً– في المجتمعات المنغلقة أو البدائية أو العرفية، فهي نِتاج قبول واتفاق جماعي بمنح السلطة لشخص تجد فيه الجماعة أهلية لذلك ويكون لهذا الشخص الرغبة في القيادة[2]، لهذا فـ "**إن منح حظوة هو دائماً نتاج جماعي لاتفاق يفترض وجود شخص يبحث عنها ووجود جمهور يبحث عن كائن يمكن منحه الحظوة. وبما أن هذا التلازم ضروري، فالاعتقاد أن رجلاً ما يبحث عن هذا النوع من الفوقية بدافع شهوة السلطة وحدها مغلوطة يتعلق الأمر أساساً بشأن جماعي... وتلك ظاهرة ذات تأثير كبير في حياة الشعوب المجتمعية كما يثبته منشأ التأريخ السياسي**"[3]، بمعنى إن اختيار هذا الشخص/ الشيخ الإقطاعي وترشيحه للسلطة، لا تتعلق فقط برغبة فردية للشخص المُرشح بقدر ما هي رغبة جمعية، ففي المجتمعات البدائية لا تمنح السلطة للشخص بطريقه عفوية اعتباطية دون معرفة ومعايشه لهذا الشخص تجد فيه صفات اجتماعية مقبولة تخوله قيادة مجتمعه.

لكن، ما إن يصل هذا الشخص للسلطة حتى يتحول إلى شخصية استبدادية– غالباً–، فالطابع العام للسلطة والتنظيمات المؤسسية تتمثل في تشكيل وتنظيم العلاقة مع أفراد المجتمع بطريقة قوامها سلطة– سيد، مجتمع– أتباع[4]، فينفرد بالقرارات والأوامر في ظل انعدام الرقابة الجمعية[5]. السلطة حسب **(فوكو)**: أيديولوجية يلازمها نسق القوة، والعنف هو المكون الأساسي لها اتجاه علاقاتها مع المجتمع والآخر[6].

فالسلطة استبداد، ما أن تتمركز في موقعها حتى تبث سمومها في رئة المجتمع الذي انتجها، وهنا يترشح القول في أن"**النظام السياسي هو ثمرة ثقافة تولّد الاستبداد بنماذجها وعقائدها وقيمها ورموزها وهكذا فالطاغية تصنعه الثقافة**"[7].

---

(1) ينظر النقد الثقافي: 19.

(2) ينظر جدلية الأنا و اللاوعي.ك. غ. يونغ : 50–51.

(3) ن : 50–51.

(4) ينظر: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو : 84.

(5) ينظر: الانثربولوجيا الاجتماعية : 95–94.

(6) ينظر المعرفة والسلطة: 77.

(7) تواطؤ الأضداد. الآلهة الجدد وخراب العالم. علي حرب :63.

ويرى **(أرسطو)**، أن النظام الملكي الوراثي الاستبدادي، يَتجّسد عند الشعوب الآسيوية في"**خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم، لأنهم عبيد بالطبيعة...وهذه الإمبراطوريات الأسيوية الاستبدادية مستعمرة... لأنها تعتمد على قبول ورضا ضمني... ويتبعون مبادئ وراثية في الحكم**"[1]. وفي ظل هذا النظام السياسي الوراثي/ الإقطاعي تنبأ **(أفلاطون)** بمصير شعبٍ جينيٍ ثقافيٍ، انه سيشعر بالندم لمساندته وقبوله هذا النظام[2]، وفي هذا يقرأ **(شتراوس)** هذه المجتمعات ذات الثقافة الساكنة المطيعة التي يطلق عليها المجتمعات الباردة لجهلها بمصالحها الذاتية، وغير المتحركة نحو التغير والتطور[3].

وأيضاً، في هذا النظام السياسي، نرصد سلبية الفرد وانجراره خلف خوفه واستسلامه لعبودية الذل والظلم والهامشية التي تُمارس ضد الأقل والأضعف (الفلاحين، النساء)، وكأن المعادلة السلطوية الثقافية لا تتوازن إلاّ على وفق وجود هذين الطرفين: الظالم والمظلوم ونتيجة هذه المعادلة، هي الإخلال بإنسانية الإنسان وسلب وجوده.

---

(1) الطاغية والمعرفة، عالم المعرفة :46.

(2) ينظر ن : 37 –43.

(3) ينظر مقالات في الاناسة، كلود ليفي شتراوس: 186 –187.

المبحث الثالث:

توطئة:نسق المكان (الهور) والسلطة الخارجية:

يمثل (الهور) خصوصية مكانية، منحته له جغرافية البيئة المتمثلة في كونها بيئة مائية انعزالية عن العالم الخارجي (الدولة/ المدينة)، صيرته آماناً وملاذاً لكل هاربٍ من سلطة استبدادية ما،..فقد " **ظلت الأهوار ومنذ آلاف السنين تمثل مكاناً مثالياً لكائناتٍ من حيوانات ونبات... وكانت ملاذا آمناً لمن لا يحب السلطة الحاكمة**" [1]. فهو فضاء سردي قصدي يحمل ذاكرة المكان التأريخية السردية والواقعية الرمزية، في غناه الدلالي على تغذية وإمداد السرد بمواد بنائه، بوصف هذا الفضاء مسرحاً للفعل- الحبكة- [2]. ومن هنا، فالسرد يشتغل عبر هذا الفضاء ثيمة لها مضمرها التحتي الذي يخاطب أفق قارئه، لما يمثله المكان من مؤثرات تحقق فعل الاستجابة للمتلقي.

وقد تغدو العلاقة بين النسق الثقافي السياسي والفضاء (الهور) والآخر المختلف ثقافياً، علاقة دال بمدلول، لكون هذا الفضاء دالاً ينطلق منه المدلول ليشكل حافزاً قرائياً تدعو قارئه بالبحث عن الإستراتيجية التي تدعم وتقف خلف هذا التوظيف السردي، الذي هو مغروس من داخل دلالات النص التي ينشر علاماتها[3]. وبهذا الانفصال الجغرافي عن الدولة مثل المهاد الأرضي لكل هاربٍ ومتمردٍ على السلطة السياسية منذ الأزل [4].

وسنقرأ عبر هذا الفضاء التأريخ المتخيل السردي (المكان/ الآمان) مسارين ثقافيين في لجوء شريحتين، شريحة سياسية ثورية تمثلت بالشيوعيين في سياق "**وليمة لأعشاب البحر**" و"**عراقيون أجناب**"، ونقرأ دواعي التحرك والتمرد للفرد ضد الدولة وقراءة السلطة من خلال هذا المكان. والشريحة الأخرى، هي أقلية دينية تتمثل بـ (طائفة الصابئة) التي نرصدها في رواية "**حجاب العروس**" عبر السرد المتخيل عن هويتهم الثقافية، وعلاقة هذا المكان ثقافياً بهم(الصابئة) و سيميائية هذا المكان.

([1]) الأهوار من طوفان نوح (ع) حتى قهوة المضائف. نعيم عبد مهلهل : 100.

(2) ينظر الفضاء الروائي، مجموعة مؤلفين، ت: عبد الرحيم حزل:72.

(3) ينظر ست نزهات في غابة السرد: 11.

(4) ينظر الجوابيرواي : 41، و الأهوار مكان الحرف الأول ولوح الأيمان،نعيم عبد مهلهل: 6 و الاثارات الطائفية : 93.

أولاً : سيكولوجية المكان – الأمّان/ الخوف-:

في المسار الأول، يروي (مهدي جواد) الشيوعي، استذكاره قائلاً:" **هنا وسط هذا العالم الغريب البدائي من الماء والغرين والبردي...وانكسار هيبة القانون، بين هؤلاء المعدان...ظهرت أول بؤرة ماركسية مقاتلة في النصف الثاني من القرن العشرين**"[1].

ونتساءل، لماذا في هذا المكان المنعزل عن المركز تحديداً تولّدت بؤرة الثورة والتمرد؟، أ لكونه (الهور) انعزالياً بعيداً عن أن تطاله يد السلطة أم لخصوصية سيكولوجية يتصف بها هذا المكان أو هذا التمرد على السلطة؟، فالسياق السردي يشير بعلامته السردية المتجسّدة بـ "**انكسار هيبة القانون**"، وانكسار القانون يؤدي منطقياً إلى انكسار الحكومة وفعلها ووظيفتها وأثرها، ويكشف التأريخ علاقة هذا المجتمع بالسلطة الخارجية، علاقة مُتشكلة بالانفصال والقطيعة واللا التزام بواجباتها وقراراتها، فهم معدودون– أهل الهور– على الخارجين عن القانون[2].

لعل العالم البدائي من خصائصه البربرية السياسية بالانفصال عن القوانين والواجبات التي يسنها قانون الآخر– المختلف، الحكومة–، التي من شأنها الحد من حريته المُقاربة في ذلك لطبيعية العفوية الغريزية، فمن الممكن إن يلتزم بأعراف أعتادها وارتبط معها بالحاجة والضرورة وما عدا ذلك فهو/الأهواري، خارج عن أي قيد وإلتزام.

وقد قرأنا المكان(الهور) في النسق الاقتصادي طارداً لأبنائه بفعل هذه الانغلاقية والانعزالية التي منحت السلطة الإقطاعية قوة التحكم على ذات الفرد– الأهواري– فالمفارقة الغريبة أن ذات هذه الميزة- الانعزالية– هي التي منحته مكاناً مناسباً للهاربين من ظلم السلطة.

إن هذا الانفصال يحمل أبعاداً دلالية، يرويها السارد العليم في "**عراقيون أجناب**" عن هروب (**جاسم العطية**) الشيوعي، –والتحاق مجموعته به فيما بعد– من ملاحقة السلطة له بفعل نشاطه السياسي، فقد"**وجد جاسم العطية جباشات المعدان في الهور وهو ما يبحث عنه من أمّان بعد أن طرد نفسه من قرية الجوابر**"[3].

فهل لنا أن نوازي تجربة الشيوعين في "**وليمة لأعشاب البحر**" بتجربة (**عراقيون أجناب**)، في سببية اختيار هذا المكان (الهور)، ملاذاً آمنا وقاعدة انطلاق وتجديد لنشاطهم الثوري وتحركهم ؟.

([1]) وليمة لأعشاب البحر،حيدر حيدر: 142.

(2) ينظر الجبايش :229–230،و : وليمة لأعشاب البحر : 142، و عراقيون أجناب:177و–178.

(3) عراقيون أجناب : ج3، 36.

إن هذا الأمّان (الهور)، المُتشكلّ بفعل انعزالية المكان عن السلطة المركزية والذي يمكن أن نقرأه من خلال فعل السلطة وعلاقته بالفرد عبر التمرد والانقلاب عليه، والبحث عن الملاذ الأمن. فالأمّان شعور لابد من تحقيقه في جوانية أي فردٍ ليحقق توازنه النفسي، وخاصة إن الفرد في سعيه لأي مشروعٍ مستقبلي ما يكون في أمس الحاجة لهذا الشعور.

وسيكولوجية الأمّان، تظهر في قدرته النفسية على تهيئة الظرف المناسب للأنا من جهة وللمشروعة من جهة آخري؛ إذ في هذا المناخ لا يكون التوجس والخوف عائقاً بل دافعاً للتحرك والصيرورة والتغير[1].

من هنا، نكتشف أهمية الأمّان/ المكان لإستراتيجية أي فعل ما، وان تساءلنا سيكولوجياً، عن هذا التمرد ضد السلطة وسبب انضمام الفرد للنشاط السياسي أو الديني أو الفكري، بقطع النظر عن الأيديولوجية ذلك الفرد، فإن علم النفس يعلل الانضمام لأي نشاطٍ أو حزب، في كونه هروباً من الشعور الاغترابي و انقاذاً للأنا، أمّا مسببات هذا الشعور فيعود إلى عدم الانسجام ما بين الفرد والمجتمع[2].

ومن ثم، قد نقرأ على وفق هذه الحاضنة للأفراد والجماعات سيكولوجية الشعور بالانتماء إلى هذا المكان ونقيضها الخارج/ المركز.

إن هذا الأمر لا يتعلق بسمة المكان، بل انه يتعلق بطبيعية العلاقة بين الأفراد والسلطة، فتأريخية هذا المكان لا تحكي فقط عن تاريخ الثوار الشيوعيين وهروبهم من السلطة بل أيضاً عن تأريخية التعصب الطائفي أو الديني الذي يتعرض له الإنسان وتحاصره مخالبه، فيركض هارباً حيث الأمّان، فقد شكل هذا المكان- الهور- ملاذاً آمنا لكل هاربٍ من الاضطهاد والتعصب الديني لكل الطوائف الدينية اليهودية والصابئة[3].

ويروي السارد المتمسرح (مطر) عن ذلك، من خلال الحديث الذي يحكيه له العجوز الصابئي (جنزيل) عن تأريخهم وأسباب لجوءهم إلى هذا المكان: فـ "**المندائية هي من أولى الديانات البشرية وأضاف:اعتنق هذه الديانة أجدادنا الأوائل في فلسطين ولكن اليهود أرادوا قتلتهم، فهربوا من نهر الأردن إلى ارض ميسان**"[4].

([1]) ينظر في البحث عن جذور الشر: 146.

(2) ينظر ن : 157 -158.

(3) ينظر الأهوار من طوفان نوح : 64و100، و الأهوار مكان الحرف الأول : 39، ورواية حجاب العروس:17-18.

([4]) حجاب العروس :17-18.

وخصوصية هذا المكان وعلاقته بهذه الطائفة الصابئة، علاقة ثقافية وطيدة الصلة تظهر من طبيعة هذا المعتقد الديني ومن طبيعة المكان (الهور)، إذ "**وفر ما يريده المندائي من متممات التواصل مع طقوس الديانة وأركانها وباستطاعتهم أن يتعايشوا براحة بال واستقرار مع ما يحلمون بعد عصور كثيرة من الاضطهاد والمذابح التي تعرضوا لها بسبب الرؤية القاصرة لفهم ديانتهم**"[1]، فما هي خصائص هذا المكان وعلاقته بهذه الطائفة ؟، لنا أن نقرأ المكان من خلال معتقد هذه الطائفة وبالعكس.

فمن خصوصية المكان كونه بيئة مائية، والماء- الماء الجاري- من ضروريات هذا المعتقد الذي يرمز إلى الحياة- الماء الجاري- وضرورة الاغتسال والوضوء به [2].والامتياز الآخر الذي يرتبط بهذا المكان وهذا المعتقد هو الانعزال، فهذه الطائفة كانوا يسمون (بالدعاة الصامتين)، لهذا وجدوا في هذا المكان ضالتهم[3]. والعزلة كما يرى الدارسون تمنح الفرد اتصالاً باطنياً مع الإله، وتعد إحدى ميزات الغيبيين، فهي تقوي عنده الشعور الديني وتطور الشخصية والعقل، وقد تكون نتاج عدم الانسجام مع الأفراد والمجتمع والقدرة على التعبير عن المعاناة الداخلية، فهي تحمل جانباً سلبياً وايجابياً وغير محددٍ في تطوير العقل والشخصية[4].

وعلى هذا الجانب-الانعزال- فهو قرار ذاتي مرتبط بذات وببرنامج الفرد، إذ إن ثمة تمزقاً ما يعيشه هذا الفرد والجماعة، فالاغتراب والانفصال يظهر في المجتمعات المتعددة الثقافات. فالمؤسسات السياسية الثقافية المسيطرة (الأكثرية)، قد لا تنسج علاقة جوانية مع مجتمعاتها (الأقلية)، فتستقل هذه الجماعات- الأقلية- عن المجتمع والمؤسسة، لهذا يطرح التساؤل: مَنْ ينفصل أو يستقل بذاته، المؤسسة أم الجماعات؟[5]. فقد يرتبط التعصب بالأيديولوجية أو بالدين بدافع تمويه الواقع والحقائق لنفعية المتعصب[6]. وقد عاشت الأقليات الدينية على مر التأريخ التهميش والاضطهاد من قبل مركزية الأكثرية، فالتعصب ظاهرة ثقافية وتأريخية، سببها ومفعولها يحكي عن انبعاث مؤقت لتيار أو فكرة ما، مصدره الماضي اليوتوبي المثالي، لرؤية عقائدية أو حس أيديولوجي، ينقب في الماضي بحثاً عن نماذج مثالية وحلول انتقائية بعيدة لا تنصهر في بوتقة واحدة- الماضي والواقع- ومن شأن عدم الانصهار هذا أن يؤدي إلى التعصب للفكرة أو

---

(1) الأهوار مكان الحرف الأول : 38-39.

(2) ينظر ن :38 و الجبايش : 168.

(3) ينظر الأهوار مكان الحرف الاول :86 و الأهوار من طوفان نوح : 38-39 و الجبايش : 168-169.

(4) ينظر في البحث عن الذات : 154-155.

(5) ينظر تأسيس المجتمع تخلياً: 165.

(6) ينظر في البحث عن جذور الشر : 53 و144-145.

للمذهب، فالتعصب قائم من سوء قراءة ثقافة الآخر المختلف، متجاهلاً حقيقة ثقافته وجوهر رؤيته، فينطلق المتعصب من معيار انحيازي في تعامله مع الآخرين ورؤيته لهم[1].

ومن خلال الفكر المضاد المُتعصب، نلمس الدعوة إلى تحرير العقل الإنساني وإعادة تأسيس العلاقة مع الآخر المختلف على وفق أسس جديدة تتلاءم فيها المقولات الذاتية الماضوية مع الواقع الاجتماعي المتقارب والمنسجم مع العقل والمنطق[2]، فمن خلال ايتيقيا المناقشة التي تستند إلى مبدأ المحاججة المنطقية، لتفعيل صيغة التواصل مع الطرف المختلف، بهدف ربط الفرد بالآخر دون أكراه أو ضغط، لتعيد نسيج لحُمة الجسم الاجتماعي في جسد واحد[3].

التعصب يؤدي إلى تسطيح الوعي وتشوه الفكر، ومن شأنه أن يؤدي إلى دمار النظام الاجتماعي ككل[4]، فاستمرار وبقاء الأقليات الدينية والقوميات والأفكار الأيديولوجية دليل قاطع على أن "**مضمونه الفعلي يقوم في إبراز الحقيقة القائلة، بان لكل تراث أصيل أسس استمراره الثقافي في تاريخ الأمم لا يمكن استئصاله، وذلك بسب أثره في بناء مكونات وعي الذات الاجتماعي والقومي العام**"[5] .

ويبدو أن توظيف هذا المكان ينطوي على "**المبدأ المصرح به بوضوح هو التماثل بين البنيات الثقافية الفوقية والبنيات التحتية الاجتماعية- الاقتصادية أو السياسية : بهذا تكون الرواية إحدى الأشكال التسجيلية الخيالية للواقع الاجتماعي أو المؤسساتي، وبالأحرى من أجهزة الدولة الأيديولوجية**"[6] .

ثانياً : المؤلف المضمر

إن المكان- الهور- يحمل تاريخيه الخاص به، فإن توظفيه كمكان قصدي من قبل السرد حامل لدلالته الواقعية التأريخية الرمزية[7]، فيمكن من خلال التأريخ أن نفهم الصراعات والمعاني

---

(1) ينظر ن : 53 و144-145.

(2) ينظر فلسفة التواصل،جان مارك فيري،ت: د.عمر مهيبل : 17، ورواية حجاب العروس : 107.

(3) ينظر ن: 17.

(4) ينظر في البحث عن جذور: 144-145.

(5) المثقف والسلطة إشكالية الأشباح والأرواح، د. ميثم الجنابي، مجلة الأقلام : 44.

(6) الرواية مدخل إلى المناهج والتقنيات المعاصرة، برنار فاليت،ت: عبد الحميد بورايو : 56.

(7) ينظر الفضاء الروائي : 108.

العميقة والمضمرة تحتها، ندرك أن الأحداث منبعها الواقع لا المتخيل وأن المكان هو الذي يضخ المعنى في التجربة بوصفه المرجع الواقعي للأحداث [1].

وبهذا الضخ التأريخي السردي عبر المكان يمكن عدَّ الخطاب أو السياق شاهداً توثيقياً على موقفٍ تاريخيٍ، يفصح عن نفسية كاتبه ومنظوره المضمر [2].

وقد نقرأ تاريخ السلطة من خلال تأريخية هذا المكان- الهور- وذاكرته الثقافية كأنساق إشارية تبث مصدر المعلومة - التأريخ- التي تترسب عبر قناة المكان/ الهور [3]، فالقناة- المكان- تتمثل هنا علامة سيميائية ثقافية للمعلومات تتجه إلى مرسل مخصوص لمضمر مُحمل على كناية الظلم والاستبداد السلطوي من الأزل الماضي إلى الحاضر، فالتأريخ يجسد الإشارات الطبيعية، أمّا السرد فيجسد الإشارات الاصطناعية المتخلية عبر السرد.

إن تأريخية المكان لا تحمل هذا الوجه فقط في علاقتها بالسلطة بل تحمل ذاكرة كالحة مشوهة عن الاستبداد والظلم، ومفارقة في تمثيله كحضن وملاذ للغرباء والمختلف ثقافياً، فهذه الجغرافية المكانية المتمثلة بالبيئة المائية الانعزالية عن أواصر الدولة مقارنة بالأرياف والمدن والقرى صُيرته- الهور- جزءاً منفصلاً عن الجسد- الوطن،ولنا أن نرى المعنى ونقرأ التحضر على وجه الصحيح، من خلال التجاور الثقافي بين جماعتين (المسلمين،الصابئة)، وعن سهولة تقبل الآخر المختلف على وفق مبدأ الحرية الثقافية،فهذا المكان أو هذا المجتمع في ضوء الأنماط الأولية يمثل النظام الأمومي مقابل الوطن الذي يمثل النظام الأبوي- الاستبداد-.

فقد مثل المكان الضد للسلطة، والسلطة هي البطريركية الأبوية الاستبدادية التي تفرق في معاملتها للأفراد، لأن الدولة تعطي الأولوية لروابط القانون على روابط الدم والتعامل مع الإنسان وفق التراتبية والالتزام بواجباتها[4]،أمّا المكان (الهور) فيتعامل "**تبعاً لمفهومه الخاص بنظام سلطة الأم فالجميع سواسية، وذلك لأنهم كلهم أولاًد أمهات، وكل واحد منهم هو ولد الأم الأرض وتحب الأم أطفالها كلهم، بلا قيد و لا شرط، حباً لا تباين فيه لأن حبها يقوم على أساس أنهم أطفالها هي بالذات، ولا يقوم على خدمة وانجاز**"[5] ، تقديم فروض الطاعة والولاء للسلطة الابوية.

---

(1) ينظر الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكو : 192.

(2) ينظر القراء النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة: 260.

(3) ينظرالسيمياء: محاولة في تحديد المصطلح، جون لاينز، ت: احمد خالص شعلان، مجلة الثقافية الأجنبية، ع4،2008: 61.

(4) ينظر الحكاية والأساطير والأحلام : 165.

(5) ن : 154.

الفصل الثاني

توطئة : النسق الثقافي- السحر

السحر من الأنماط الأولية الثقافية الأزلية، يعود تاريخه إلى الأزمان السحيقة، ليس على المستوى الزمني فحسب بل أيضاً على مستوى تغلغله في اللاوعي الجمعي، إذ يتموضع في البناء الاجتماعي بين: **السلوك، الوسيلة**، والبناء الفكري: بين **الشعور**، و**اللاشعور**، ومن خلالهما- البناء -الاجتماعي والفكري- يُقرأ مضمره المهيمن الذي يُبرمج السلوك والمفاهيم الجمعية في مواجهة المواقف الحياتية وفي علاقته مع الأشياء والمواضيع والآخر المختلف[1].

إن قراءة نسق السحر تأريخياً، يشير إلى البدء الأول للذاكرة الثقافية الفكرية للإنسان، فقد نشأ "**من عجز الإنسان البدائي عن التمييز بين تداعياته الذاتية والواقع الموضوعي الخارجي. فكان إن بني أصلهُ على خطأ** "[2]؛ لأن السحرَ سلوكٌ ثقافّي بدائيٌ، يُعرب عن أن الفكر في تأسيسه الأول كان "**مسكوناً بالخرافة مختلطاً بالسحر وبالكلمات الأولى. بل وبكلّ ما هو غير عقلاني في جوهره، لان العقل/ الحضور لم يتكون بعد ولم يحضر بمفهومة المعاصر**"[3].

السحر " **ضرب من ضروب التفكير الخرافي الذي يختلف اختلافاً بيناً عن التفكير العلمي الموضوعي ويرجع تأريخياً إلى العصور البدائية**"[4]، إذ يرى الباحثون الأنثربولوجيون، انه متضمن الأفكار والأنظمة الثقافية التي يغلب عليها العاطفة أكثر من العقل[5]، وانه من الأنساق المهيمنة في المجتمعات الهمجية والبدائية[6]؛ لأن هذه المجتمعات أقل فكراً وأكثر انفعالاً، إلاّ أن هذه النظرة الدونية لهذه المجتمعات تم رفضها من اغلب الباحثين الإنثروبولوجيين وعُدت نظرةً ناكرةً وجاحدة، لفكر وحضارة هذه المجتمعات البدائية التي تُدين لها الثقافات المتحضرة بالتطور الفكري الذي وصلت إليه[7].

ومن وجهة نظر النظريات السلوكية النفسية، ترى أن السلوك الذي يتبناه الفرد أو المجتمع لا ينفصل عن فكره الثقافي، سواء أكان سلوكاً شعورياً أم لا شعورياً، من اثر البناء الاجتماعي-

---

(1) ينظر تمثيلات الآخر: 95.

(2) الطهر والخطر: 44.

(3) التفكيكية. إرادة الاختلاف و سلطة العقل. عادل عبدا لله: 20-21.

(4) سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي. د. عبدا لرحمن عيسوي: 55 وينظر:28.

(5) ينظر الانثروبولوجيا الثقافية "علم الإنسان الثقافي "،د. إبراهيم ناصر: 76-79.

(6) ينظر الطهر والخطر: 44-45. و تمثيلات الآخر: 192 و 100وسيكولوجية الخرافة : 21.

(7) ينظر الطهر والخطر: 45-46، والحسد في المجتمعات الريفية،. د. محمد احمد غنيم، و.د. فاتن محمد شريف.:ج1، 13، وسيكولوجية الخرافة : 30.

الأفكار والموروثات– التي نشأ فيها[1]، ويصبح هذا السلوك الفكري بمرور الزمن قوة مادية ثقافية متحكمةً في ذات الفرد والمجتمع، تقولب سلوكه. ومن هنا، يعد السلوك شفرةً ومعياراً يُفسر ويُستوعب تجربه الإنسان[2].

فالنسق الثقافي كائن يعمل وفق آليات واعية وغير الواعية يقول عنها **(ايفانز برتشارد): "بأن هذا السلوك يبدو للإنسان الغريب عن المجتمع (غير عقلاني)lrrational وفي نظر السكان سلوك منطقي ومقبول"**[3].

فالمُتشكلّ من هذه الأنماط الأولية، مخزون في اللاوعي الجمعي ساعدتهُ حوافزاً نشطت إعادة إنتاجها وتزكيتها على سطح السلوك في تبنية كوسيلة وأداة، ومنحته فاعلية الأثر والهيمنة، إذ يُستدعى متى ما احتاجتُه الضرورة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فهو فعل متجذرٌ في تاريخ كافة المجتمعات قديماً وحديثاً، نسقاً ثقافياً فكرياً، يتسلل أثرهُ الفاعل في مفعول المفاهيم والممارسة سلباً وأيجاباً.

([1]) ينظر عن الحرية. جون ستيورت مل.ت. عبد الكريم احمد : 19.

(2) ينظر تمثيلات الآخر : 95.

(3) الانثربولوجيا الاجتماعية :67.

المبحث الأول : النسق الثقافي/السحر

أولاً : نسق الفعل السحر العلاجي

تقرأ السياقات الخطابية الثقافية للفعل السحر النسقي، من خلال مساره السردي الذي يتحرك في مغلف استنفار العشيرة طبولها لمواجهة حدثٍ وظاهرةٍ غريبةٍ، قد تخص الفرد والجماعة يمكن تجميعها في قارورة واحدةٍ، وهي مواجهة العشيرة لمشكلةٍ مستعصية التفسير والفهم، تمخضت بين **(حمل الرجل، تحول الرجل إلى خنزير، موت الطفل، ظاهرة العمى، ظاهرة العقم)**، رشحت لها فعل السحر وسيلة معالجة وتفكير أولاًني اعتباطي لفك الاستعصاء واليأس من مجتمعها.

ومن هنا، نستفهم عن اختزال التجاور بين مشاكل هذه المجتمعات- الروائية- (الظاهرة، المرض)، والوسيلة (السحر)، لنقرأ العلامة السيميائية التي تستشعر الرابط بين استحداث السحر وسيلة طبية علاجية وتبني المجتمع لهذه الوسيلة.

نقرأ في رواية "**مولِد غراب**"، مشكلة عشيرة الشيخ(حسن) المتجسّدة:"**رجل حبل في قريتنا!! لظروف ما قدرنا على تفسيرها**"[1]؛ ولأن قضية حمل(الرجل غراب)غير مفهومة وبحاجة إلى مفتاح يفك عنها عدم الفهم لهذا :"**كل ليلية يجمع الشيخ حسن رجال القرية و اجاويدها وسادتها وخيّريها والعارفات بالسحر وقارئات البخت** "[2].

وبالمثل تسرد عشيرة الشيخ- شبوط- في "**شبيه الخنزير**" الحالة الغريبة، يكابد فحواها الرجل(لازم/الخنزير)، الذي يؤول إلى تحول فجائي بعد صراعٍ طويل مع المرض، وإذا بـ"**لازم صار..صار خنزير!!!**"[3]، فتطلق العشيرة طبول الاستغاثة من الجمع: " **اجلبوا كل عارفة وابعثوا بطلب السحّارات فهذا يومهن الأسود**"[4].

وفي ظل الحوادث الغريبة ومشاكل العشيرة في (الهور)، التي تصل بمدها إلى قرية (الكفاخ) حيث "**انتشر الرمد والجرب والسل وأسراب بعوض بحجم العصافير في جميع إنحاء**

([1]) مولد غراب، وارد بدر السالم : 36.

(2) ن : 36.

([3]) شبيه الخنزير : 14.

(4) ن : 22.

القرية"[1]، و**"لا أحد بإمكانه أن يشفي هؤلاء الرجال إلاّ تلك العجوز التي تسكن في كوخ منعزل نهاية شط الواوي**"[2].

وفي **"حجاب العروس"**، يروي السارد- مطر- في استذكار حادثة تعرض لها وهو طفل"**كنتُ أسير ليلا...حين أخطأ جارنا زاير فرطوس...وأطلق رصاصة واحدة استقرت أعلى الصرة**"[3]، وكيفية إنقاذه من قبل الصابئي الساحر:"**تحسست يد... تمسك بيدي اليسرى... ثم قال بصوت مرتفع...(أنا من سيعيده إلى الحياة)** "[4].

ولعل الظواهر الغريبة لا يجزر مدها، فتتعدى بها إلى نساء قرية (الدبن) جمعاً، يرويه السارد العليم:"**سارت مشاحيف النساء التائبات صوب ذلك البناء القديم...كل شهر تقصده نساء المعدان اليافعات من أجل أن تمتلئ أحضانهن بالأطفال**"[5]، فليس لهن" **غير صاحب القبة الحمراء ليقوم مقام الحكماء والأعشاب**"[6].

هذه المشاكل لا يمكن أن نُحيلها إلى ظاهرة تخص الفرد يمكن للعشيرة أن تصرف النظر عنها وتكتف أطرافها باللامبالاة؛ لارتباط المشكلة العلة/ الفرد بالمعلول/ الجماعة، ومن ثم فإن وجود مشكلة تستدعي حلاً ينبثق من طبيعية المشكلة وعلى وفق رؤية ثقافية تمثل البنية الفكرية، الـ"**باعتبارها متولّدة عن مشكلات تتطلب حلاً، وباعتبارها نسقاً متلاحماً يضع المشكلات في مقابل حلولها؛ فتصبح** "**رؤية العالم**"-...-"**بنِية شاملة**" **تهدف بنسقها المتلاحم إلى تطويع الموقف الذي تعانيه الطبقة أو المجموعة**"[7].

فالعلاقة يمكن أن تربط العلة- المرض، الظاهرة- بالطريقة العلاجية/ السحر- هذا إن كان ثمة من علاقة!، وربطه بالبنية الثقافية الفكرية لهذا المجتمع الذي لا يجد أمّامه من حلولٍ أبعد من نقطة إمكاناته الفكرية والثقافية والنفسية والاقتصادية. إذ لو فككنا الماهية التأريخية، بين السحر والمعالجة به، للمسنا أن البدء الأول للطب البدائي كان ممتزجاً بالسحر والاستعانة به للوقاية من الأمراض، لاعتقادهم بمؤهلاته وبقوة أثره الاعجازي في جسم الإنسان[8]، وقد استخدم

([1]) الهروب إلى اليابسة،محمد نعيم الحمراني :45.

(2) ن : 114.

(3) حجاب العروس : 7.

(4) ن : 8.

(5) عراقيون أجناب : ج4 : 75.

(6) ن : 75.

(7) عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان. جابر عصفور،مجلة فصول، ع 68: 32.

([8]) ينظر سيكولوجية الخرافة : 18و 55 و38 وينظر السحر والحسد في الريف ج1 : 11.

العراقيون القدامى السحر لمعالجة الأمراض؛ لأعتقادهم أن السحر هو من يسبب الأمراض والمآسي [1]. وقد نلمس –هنا– تسرب اللاوعي التأريخي إلى الوعي الحاضر عبر هذا الإرث الفكري، فلاشك هناك مواد منبهة أيقظت هذا النائم– السحر– في اللاوعي الجمعي؟، فالعلاقة الوثقى للاعتقاد المجتمع بالسحر والاستعانة به، يُرجعه بعض الباحثين في هذا المجال– السحر– إلى عدة أسباب: قد تتعلق بالبنِية الفكرية للمجتمع أو البنِية الاقتصادية أو السياسة أو ببنِية السحر نفسه.

فمنهم، من يرى أن الاستعانة بفعل السحر، يعود إلى أثر طقوس السحر والسحرة، في استخدامهم بعض الحيل المؤثرة على ثقة الناس بهم[2]، إلاّ أن الدراسات السوسيولوجية للسحر، ترى أن اعتقاد المجتمعات بالسحر عائد إلى البنِية الفكرية والثقافية التي تتبناه، لا إلى طبيعية طقوس السحر أو السحرة[3]، وإن هذا الاعتقاد يعود إلى تقبلهم واستجابتهم النفسية والفكرية لمثل هكذا نسق فكري اعتقادي، بفعل تحقيق السحر بعض من النتائج الأيجابية الفعلية التي تتجسد أمّامهم ويصبح بعد ذلك قاعدة أيمان مطلق به[4].

فالسحر يمنحهم شعوراً بالثقة، في قدرتهم على تحمل الأعباء والمشاكل بحلها، ويجنبهم الانهيار النفسي والقلق، ويرى**"مالينوفسكي"** أن هذه الوسيلة في المجتمعات البدائية تقوم كبديل عن الوسائل العلمية في المجتمعات المتحضرة[5]، إذ يجدون في هذه الوسيلة،الشكل التعويضي النفسي عما تعانيه من حرمان وهامشية؛ وذلك لأن "**للخرافة وظيفة في تفسير الظواهر الغامضة والسيطرة عليها ويؤدي ذلك إلى الشعور بالأمّان والاطمئنان عند من يؤمن بها. وفي هذا أحد الوظائف النفسية للخرافة. وبالطبع الخرافة لا يعتبرها من يؤمن بها خرافة**"[6]. يرى الدارسون السيكولوجيون، أن الإنسان القاصر المعرفة والوعي ينزاح إلى السلوك اللاعقلي العاطفي والانفعالي في أوقات الأزمات الاجتماعية والمشكلات[7]. وهذه المجتمعات تنشط هذا الفعل

---

(1) ينظر المعتقدات الدينية الميثولوجيا، د. جواد مطر الموسوي: 64.

(2) ينظر سيكولوجية الخرافة : 67.

(3) ينظر سوسيولوجية الأدب :193.

(4) ينظر السحر في المجتمعات الريفية، ج1، –14، وينظر سيكولوجية الخرافة : 23–25.

(5) ينظر الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير وادي الرافدين، وداد الجوراني:28.

(6) سيكولوجية الخرافة : 13.

(7) ينظر السحر والحسد في الريف : 12وسيكولوجية الخرافة : 14.

كنسق، هي مجتمعات يغلب عليها التفكير البدائي الميتافيزيقي والغيبي، لأيمانها بالأرواح والسحر والوصفات الشعبية[1].

ويُقرأ أيضاً لجوء هذه المجتمعات إلى هذه الوسيلة لحل مشاكلها؛ مرجعها العامل الاقتصادي الذي يقرأ فيه التحتية السياسية، إذ إن "**هذه الطبقات لا تملك من الوسائل المادية ما يساعدها على حل مشكلاتها الاقتصادية والصحية وغيرها بالأسلوب العلمي العصري ولذلك تلجا إلى الخرافات والشعوذة**"[2]! ؟.

وقد عاش هذا المجتمع- الأهوار- إهمالاً متعمداً من كافة الأنظمة السياسية المتتابعة، وهمشته مقارنه بمناطق آخر من الوطن- العراق-[3]. فالعلاقة قد تبدو متداخلة بين الوسيلة الفكرية- السحر- والمجتمع- الهور- تحكي البنية الثقافية والاقتصادية التحتية المضمرة، وتبدو أن هذه العلاقة تنصرف إلى التناسب والتلاقي على محور الجذب المغناطيسي الثقافي النفسي ما بين الأثر والمؤثر- الاستجابة وامتصاصها.

وتقرأ الكناية الثقافية، أنها مفعلة بين السحر وبين الفكر الذي يستعير نهجه، فحضور مثل هكذا انساق ثقافية مهيمنة عبر تفعليها، تحكي منطوق الرؤية التي يمثلها هذا البناء على سطح البنية الظاهرة- الأداة،السلوك-، ما أن تحتك بموقف إشكالي حتى تُباهل بظهورها الثاوي في اللاوعي، أيقظته واستدعته منبهات الحاجة والضرورة. فهذا الإنسان البدائي يعمل على وفق قانون الحاجة والغريزة، فالأداة الفكرية يمكن عدها الشفرة الثقافية والمعياريةُ يقاس بها البناء الفكري للمجتمع.

وترى الدراسات الإنثروبولوجية، في إحالة مشكلة أو موقف إلى نسق ثقافي-السحر- ما، يمكن عده بمثابة المرجع الذهني والشفرة الثقافية لهذا المجتمع[4]، والزي الثقافي الرسمي الذي يتزيا به المجتمع ويظهر به للعيان المرئي، فهو الهوية السردية الثقافية. أي إن هذه الرؤية -أداة السحر- هي انعكاس لهويته الثقافية الفكرية، من خلال الحلول التي تلجأ إليها في مواقفها الحياتية، الذي يظهر ويشغل في الأوقات والظروف المزمنة من مرض أو قلق أو خوف أو رغبة[5]. ويبين **(دوركهاريم)** في أبحاثه الاجتماعية عن مثل هذه الأنظمة التي تعمل على وفق ثقافة النسق الفكري اللاشعوري الماضوي، بوصفه جزءاً من البنِية الثقافية التي "**تخبر الناس**

---

(1) ينظر سيكولوجية الخرافة :14-15.

(2) ن : 14.

(3) ينظر الجبايش : 197 وما بعده.

(4) ينظر معجم المصطلح السردي، جيرالد برنس: 55.

([5]) ينظر السحر والحسد في الريف : 13.

كيف يتعامل أحدهم مع الآخر، وماذا يتوقع الواحد منهم من الآخر. وتدلهم على حل مشاكلهم"[1].

وإذ افترضنا، أن النسق الثقافي السحر هو نسق فكري خرافي- من خلال تعريفه- سيصلنا هذا إلى أن هذا البناء- الهور- مرجعه الثقافي الذهني، الفكر الخرافي الذي هو خزين ذاكرته وثقافته المتحكم فيه، بدليل تنشيطه وإعادة إنتاجه. ومن ثم، فما يصدر عن هذا البناء يصدر عن هذا النسق وبالعكس، فكلاهما يمثل الآخر عبر تحكم أحدهم- نسق السحر- وتنفيذ الآخر- أهل الهور.

ويمكن لنا أيضاً،أن نرصد قراءة أو منظور الآخر المختلف ثقافياً، لهذه الهوية السردية، من منظور هذا النسق الثقافي وشفرة بنائه على اعتبار أن هذه الذات -الأهوار- أنماطاً ثقافيةً رجعيةً بدائيةً لا واقعيةً في حل مشاكلها، تعمل على وفق استعارة المتخيل؛ فالنسق الإدراكي لها، هو النسق الخُرافي البدائي بتغيب الحلول المنطقية وإسكان العقل واسترجاع ذاك البدء الأول.

ويقرأ **(كاستور ياديس)** هكذا مجتمعات، تبني تصوراتها ومفاهيمها على وفق دلالات متخيلة من شأنها أن تشكل هويتها من الماضي اللاواعي، وعلى وفق رهان مصيري يترجح- فكرها فيه- ما بين ما يصلح ولا يصلح لها من مفاهيم فكرية ثقافية[2]. واشتغال هذا النسق في انجاز مهامها الفعلية، يلكز إلى الإشارة للسهم الاستدلالي الذي علينا إن نتبعه!، فهذا ليس موقفاً عفوياً أو ولادة قصرية دعتها الحاجة الملحة لتبني هذه الرؤية-السحر- بل هو تمثيل لنمط ثقافي متقوقع في زاوية هيمنة أنساقه عليه.

ثانياً :نسق الفاعل للفعل (السحر)

إن السحر فعل، والفعل يفترض منطقياً فاعلاً سببه، لكن هذا الفاعل لا يخرج عن علاقته المباشرة أو غير المباشرة بالقدرة والمعرفة لأدائه.ومن ثم فإن فاعل الفعل – السحر- له صلة بالسحر، أو قدرة على تنفيذه، ومن جهة آخرى فإن تأويل الفعل وتعليله بفاعل ما (سواء أكان مضمراً أو مجهولاً) من قبل المؤوِل (الفرد – المجتمع) ينبثق من العلاقة السيميائية التي تشير له بهذه الصلة، والعلاقة أيضا بالبنية الثقافية التي تؤول هذه الصلة، فـ**(فريزر)** -مثلاً- يحدد فاعلية السحر في مبدأين، يجسدهما في المشابهة و المحاكاة التي تجسد مبدأ أن الشبيه- الفعل/ السحر- ينتج عن شبيهه-الفاعل/ الساحر- والعلة- المرض- تشبه المعلول/ المريض، وكلاهما

---

(1)الانثروبولوجيا الثقافية "علم الإنسان الثقافي" :87.

(2) ينظر تأسيس المجتمع تخيلياً:520.

العلة والمعلول أو المشبه والمشبه به، متصل بفعل المحاكاة والأثر والتأثير[1]، ومن هذا، نقرأ علاقة الفعل/ السحر بالفاعل/ الساحر.

وقد قرأنا السحر في الوحدة أعلاه بوصفه وسيلة معالجة، وسنقرؤه في الوحدات الآتية بوصفه فعلاً يستدعي فاعله، وهذا الفاعل يرتبط ثقافياً بالفعل من جهة والبناء الثقافي للمجتمع من جهة آخرى، يتفرع عن هذا الفعل (السحر) فواعل نسقية ثقافية منها الشيطان والجن والعقاب الإلهي.

1. الشيطان

السحر والساحر يُعيش في العقل الباطني اللاشعور للإنسان العراقي؛ فمنذ الأزل والعراقي يمارس السحر والعرافة اتقاء الأرواح الشريرة من الشياطين التي تسبب للإنسان الأمراض والفوضى[2].

الشيطان مقولة ثقافية تلفظية، من الأنماط الأولية التأريخية الثقافية الأسطورية والدينية في ذاكرة أغلب المجتمعات؛ لما يحمله من أبعاد رمزية وكنائية تنحصر في دائرة العدوانية والشر اتجاه الإنسان، وسنقرأ في السياقات الروائية، المرجعية الخلفية الثقافية للشيطان في سبب اتهامه بفعل السحر وسبب الاعتقاد الثقافي في تمثيله وراء كل مشكلة مستعصية الفهم.

ونقرأ الأسباب الثقافية لذلك العداء- بين الشيطان والإنسان- وفي كل هذا لا يخرج عن التوازي، ما بين الفعل/ السحر والفاعل/ الساحر، المعبأ في مخيلة الوعي واللاوعي الثقافي لمن يستدعيه- المجتمع- بأصبع الاتهام؛لهذا تفسر عشيرة (الشيخ حسن)حمل الرجل (غراب): "**الرجال تحبل بدلاً من النسوان!!... هذه فعلة شيطان رجيم !**"[3].

لعل فعل (الحمل) هو فعل غير معقول يخالف العادة والطبيعية، لهذا فمن المنطقي أن يكون فاعله بمستوى الفعل ويظهر لنا، أن التشخيص المبدئي لحادثة الحمل انطلقت من المخيلة الجمعية الثقافية والمرجعية للشيطان في علاقته التناظرية، التي تربطه بالشر/السحر والقدرة الخارقة التي يملكها كلاهما - السحر والشيطان. حيث تحتفظ ذاكرة اللاوعي الجمعي الثقافي لوادي الرافدين بصور متعددة للشيطان، تربطه بالعلل والأمراض مما سبب لحياة البابليين

([1]) ينظر صفقات شيطانية، أسرار عالم الجان والسحر، ماجد بدران : 55-56.

(2) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد: 61-62.

([3]) مولد غراب : 14.

الفوضى والدمار، وتنص نصوص السحر البابلية على خطر هذا النمط – الشيطان– مما أُوكل مهمة القضاء عليه إلى الإله مردوك– إله السحر –[1].

فالجامع بينهما– الشيطان والسحر– اتصافهما بالقدرة على الإعمال الخارقة غير المألوفة، باستخدام كافة الحيل الأيهامية، وبأثرها–السحر– في تأثيره المؤذي على أجساد الناس بالاستعانة بالشيطان[2]؛ وارتباط الشيطان بالسحر له مرجعية ثقافية دينية من خلال الآيات القرآنية[3].

ويتعدى المخيال الثقافي بفاعليته، لسببٍ آخر يشخصه أحد السحرة في حالة (لازم الخنزير)، قائلاً: "**هذا الرجل محسود على نعمة أرادها غيّره..سحره شيطان وغيّر من صورته وطباعه وحلّ في جسده! وقال بخبث: سحره ساحر هو ابن عم الشيطان!**"[4].

نقرأ هنا، الكناية الثقافية التي تُوسم أو تقابل بين الشيطان والساحر؛ وذلك لمرجعية ثقافية تتصل بالشيطان من جهة والساحر من جهة آخرى، فالسياق يطرح معادلة:

المحسود الإنسان/ لازم + الحاسد الشيطان/ السحر= السبب / الرغبة.

وتبقى المعادلة غير مفهومة الدلالة، إذ ما تنحينا عن السؤال الذي يربط بين الشيطان والحسد وعلاقة الحسد بالسحر من جهة آخرى. فالعلاقة بين السحر والحسد، تعود إلى الاعتقاد الشعبي، إن التعرض لمرض أو حادثة غريبة سببه عين شريرة حاسدة، لما في الحسد من شر وإيذاء؛ بسبب رغبة الحاسد في استلاب وتملك ما يملكه المحسود[5]، وفي الاعتقاد الثقافي العراقي القديم، أن العين الحاسدة تسبب المرض الخطير[6]، فالعلاقة الظاهرية بينهما ثقافية.

أمّا العلاقة المتجسّدة، بالحسد والسحر والشيطان، فهي علاقةٌ واحدةٌ تنحصر في المرجع الثقافي الديني، التي تسرد أن الذنب والمعصية الأولى للشيطان كان بفعل حسده وغيرته لآدم وظل الحسد ملازما له، حتى بعد لعنته الإلهية وهبوطه الأرضي[7].

---

(1) ينظر عصر الآلهة : 61 و265 و284.

(2) ينظر الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي: ج10 :،21. و: حقيقة السحر دراسة في ظلال القصص القرآني والسيرة النبوية،إبراهيم محمد الجمل: 20.

(3) ينظر السحر والخرافة وموقف الإسلام، د.حسن الباش :119.

(4) شبيه الخنزير: 32.

(5) ينظر السحر والحسد في الريف، الحسد في التراث الشعبي، ج2 :2–3.

(6) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، سامي سعيد الأحمد : 62.

(7) ينظر السحر والحسد في الريف: 10.

وفي هذا السياق نقرأ المخيلة التأريخية الجمعية، في تشغيل المقولة الثقافية- الشيطان- كناية وترميز انطلق لا من فراغ باستدعاء التأريخ، بل من الكمون وهيمنة هذا النمط في الذاكرة الجمعية اللاشعورية، شغل لوظيفة التفسير والتأويل.

وقد نقرأ، من خلال منظار الفاعل-الشيطان- رمزاً للشر والسحر؛ لهذا يجب تدميره، ففي الأساطير البدائية البابلية الأولى، كان الكون قائماً على الصراع ما بين قوتي الخير والشر، حيث تتجه قوة الخير إلى الطقوس الدينية وإصلاح الأرض، بينما تتجه قوة الشر إلى التزلف والتقرب إلى السحر بقيادة الشيطان، لهذا فإن مهمة السواعد الخيرة أن تشن الحرب وتدمر الشيطان وأعوانه[1].

ونجد ذلك التشغيل في **"حجاب العروس"**، إذ تعمل جماعة الشيخ رمضان،على تشغيل ذلك اللاوعي الثقافي ضد (مطر/نور المسلم سابقاً والصابئي حالياً)*، الذي ينوب عن شيخه الساحر(جنزيل) الصابئي بوظيفة السحر، ويروي السارد (مطر) ذلك قائلاً : "**كان ينظر إليّ بغضب ويحرك السوط الذي في يده. قال :الشيخ رمضان أمرنا بتهديم قصر الشياطين ولا نريدك أيها المرتد** "[2].

تّكرر الكناية الثقافية هنا أيضاً، الشيطان/ الساحر وإن هذا الصراع والتحرك نسق جماعي سلطوي ثقافي- جماعة الشيخ رمضان المسلمين- ضد نسق الفرد الثقافي- نور الصابئي - يتحرك من الأعلى/ الأقوى- جماعة، سلطة- اتجاه تقويض الأدنى/ الأضعف الفرد، الهامش، والمحرك لذلك سلطة المقولة الثقافية الشيطان/ الساحر. أمّا كيفية قراءة شيطنته من قبل المختلف ثقافياً/ الجماعة المسلمة، فمن خلال العرف الثقافي للسحر والمختلف الثقافي الصابئي، الذي سنقرؤه لاحقاً.

حيثُ شغلت مقولة الشيطان هيمنتها في توجيه المنظور،بالتواطؤ معها سلاحاً يُشهر بوجه الآخر المختلف ثقافياً أو أيديولوجيا، كقالب جاهز- الشيطان- نضع فيه من نريد تدميره وقتله..فلهذه المقولة (الشيطان) دلالاتها الاقتصادية والبلاغية والثقافية لدى مجتمعها، ومن ثم فان توجيهها وتحريكها ضد الآخر(نور الصابئ الساحر) تختزل كافة الحجج الدامغة والمؤثرة لتقويضه وتهديمه، لدلالتها العرفية والثقافية- الشيطان.ومن ثم، فان عملية تسييس هذا النمط لصالح مضمر مكبوت سيلاقي نجاحه الساحق- تدمير الآخر المختلف.

---

(1) ينظر الاسطورة والتراث، سيد القمني : 39 و 41.

*- مطر: اخ رمضان، قبل أن يسلبه العجوز جنزيل ويفصله عن أهله ويصبح نور الصابئي.

(2) حجاب العروس :107.

وهذا التشغيل، بفعل تَغييب الوعي والمنطق في البحث عن الفاعل الحقيقي، ولاشك أن هذا التغييب قد عمل لصالح المذنب و إغفل الوضع الاجتماعي والحضاري للحالة المتردية التي يعيشها هذا المجتمع.

ومن هنا، تُضمر النوايا السيئة تحت البينِية العميقة للنسق الثقافي وتمارس العنف باسمه، فالعنف يُمارس عندما يعيد إنتاج المقولات الثقافية بمضامينها التأريخية، التي قد لا تنسجم مع الحاضر والواقع وتضمر أفعالها الأيديولوجية لحمولتها الثقافية كعبوة ناسفة اتجاه الآخر المختلف ثقافياً- الصابئ-.

وسلب لإرادة الجماعة- أهل قرية الهدام- المنقادة بشكل لا شعوري من خلال المقولات الثقافية، التي تُوظف لتزييف يموه الحقائق ويرتكب الإرهاب المتستر تحتها، لما تملكه من مادية ثقافية اقتصادية اغوائية[1]، في كون "**حقيقة الشيطان هي لعبة الوجود الأبدية والقلق المرافق لرؤية صراع الخير والشر فيها**"[2].

فالشيطان في السياقات أعلاه، اخذ قالب النسق ثقافي لأبعاده الدلالية الغنية في الذاكرة الجمعية، الذي أصبح مشجباً قريباً وصالحاً لتعليق الأشياء والكوارث والأفعال عليه ومثالاً سهلاً نحتذي به لنخفي وراءه عجزنا عن أيجاد الحلول المنطقية.

وبهذا، فان الرمز أو الكناية الثقافية شكلت فاعلاً ومهيمناً على البنية الفكرية، إذ "**يمتلك كل مجتمع.."مخيالاً" اجتماعياً- سياسيّاً، أي نظاماً منسجماً من الخطابات الرمزية التي تستطيع أن تؤدي وظيفية قطعية أو توكيدا جديدا...بوصفه أيديولوجيا، تستطيع أيجابياً أن تكرر الخطاب المؤسس للمجتمع، وهذا ما يسميه بالرموز التأسيسية**"[3].

ومن هنا، تستدعي أصابع الاتهام بالإشارة إليه- الشيطان- ما أن يحدث للإنسان أي أذى ومرض غير مألوفٍ، فهو المتهم الأول المشكوك فيه من باب علاقته التأريخية، التي تحكى وتسرد عداءه لغريمه الأول/الإنسان [4].

([1]) ينظر البحث عن الهوية والعنف، د. ادونيس العكره، مجلة الفكر العربي المعاصر – بيروت،ع : 17 ، 1982: 91-97.

(2) المثقف والسلطة..إشكالية الأشباح والأرواح د.ميثم الجنابي،مجلة الأقلام، ع3،2010 : 49.

(3) الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور: 101-102.

([4]) ينظر الاسطورة والتراث : 54.

ولعل المرجع الثقافي، من موروثات لاشعورية ماضوية شكلت البِنية العميقة، دفعت لتشغيل المحرك اللفظي اللساني في تسريبها بتلفظها على سطح البنِية الظاهرة، حيث استدعته حاجات منبه مضمرة أيقظتهُ من نومه في اللاشعور أو الذاكرة الجمعية.

وهناك مَنْ يرى أن هذه المقولة الثقافية مرجعها، عوامل بيئية- أضافه إلى العوامل الآخرى، حيث يعود الاعتقاد العراقي بقوى الأرواح الشريرة إلى عامل جغرافي يتعلق بالبيئة المائية– دجلة والفرات– المتسمة بالتغيير– مد، جزر– والعنيف- فيضانات– فانعكس أثرها على نفسية وشخصية العراقي وعللها بوجود القوى الشريرة من شيطان وأشباح تملئ هذا الكون وتعبث به[1].

فالبناء الثقافي يحكمه قوانين تحتية ومحتجبة في اللاشعور هي من تؤسس وتنظم هذا البناء في تعامله مع ذاته والآخر، وهو من يُوسم هذا البناء بآلية التنظيم[2]، فـ"**النواة الأساسية لمذهب يونغ هي الذاكرة الجمعية والذاكرة الفلكلورية أو الوعي الجمعي الذي يتألف من أنماط أولية ما تزال تفعل فعلها منذ العصور السحيقة للبشر وحتى اليوم**"[3].

2. الجن

هذه المقولة تكاد لا تختلف كثيراً عن مقولة الشيطان، في تداولها العرفي والمرجعي الثقافي– الدين،السحر، وفي ربطها بالسحر من جهة آخرى، كون الفاعل/ الجن للفعل/ السحر، يكاد يكون مُتلازماً للفعل/ السحر، المتجسّد بمفهوم تسخير الجن من قبل السحرة لقدراته الخارقة[4].

إلاّ أن الفاعل – الجن– يأخذ أبعاداً أكثر دلالية في السياقات الروائية الثقافية الآتية، في كونه الوسيلة والعلة من جهة، ومن جهة آخرى سنقرأ دلالة التابو–التخويف–الاعتقادي المُحمل عليه، مما يمنحه عمقاً ثقافياً أكثر غنى .

ففي "**مولِد غراب**" ينتقل أصبع الاتهام لحمل الرجل–غراب– بفعل السحر من الفاعل الشيطان إلى فاعل آخر تأوله المفاهيم الثقافية الجمعية: بـ "**جنية...جنية نفخت بطنه!**"[5]. فالسياق يظهر الصلة بين حادثة(الحمل) بفعل السحر إلى فاعله (الجن)، ليس على وجه المجاز

---

(1) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم : 62، والمعتقدات الدينية عند الشعوب، عالم المعرفة –الكويت، ع 173، 1993: 63 والرحلة إلى الفردوس : 101.

(2) ينظر تمثيلات الآخر: 94.

(3) النظرية الأدبية والنقد الأسطوري : 43.

(4) ينظر حقيقة السحر دراسة في ظلال القران:80.

(5) مولد غراب : 37.

الكنائي أو الترميزي، بل على وجه الحقيقة المادية الأعتقادية من قبل هذا البناء الفكري الاجتماعي- عشيرة الشيخ حسن- بارتكاب الفعل- الحمل.

فهذا الاتهام يستند على أدلة مادية ثقافية تحتفظ بها الذاكرة اللاشعورية الجمعية العميقة، ظهر على سطح البنِية الظاهرة بشكل تلفظ منطوق، ما أن حاصر- المجتمع- العجز التأويلي للتفسير، حركته منبهات- حاثة غير معقولة - وأيقظته من سباته أو نومه في قاع هذه البنِية الجمعية، وأيضاً للمرجع الثقافي للجن، في قدراته التي توازي قدرات الشيطان في إلحاق الضرر والشر بالإنسان ووسيلة يسخره بعض السحرة في أعمالهم الشريرة[1].

فدخول الجن إلى جسد الإنسان، يتعرف عليه من خلال بعض العلامات المرضية الغريبة التفسير، فيتأول- بعض الناس- لها بهذا التفسير- جن دخل جسده-المنبثق من البنية الفكرية الثقافية وللمرجعية الثقافية الدينية، التي تربط الجن بالسحر والسحرة وقدرته على هكذا الأفعال[2]. فالهيمنة الأعتقادية تُمارس دورها الثقافي في تحريك المُخيلة بتأويلات ملازمة لخزين ذاكرتها، فما"يميز هذه الحضارات البدائية، هو الأيمان بالأرواح والجان"[3] .

ولمعالجة حالة (دخول الجن) نقرأها في حالة تحول (لازم إلى خنزير)، حيث يُشير عليهم- عشيرة لازم- أحد السحرة باستدعاء أحد المختصين- الساحر بعاج- بمثل هذه الحالة- دخول الجِنّ-قائلاً لهم: "**عليكم به لـ (يعزم) عليه، فهو الذي سيعرف مَن أدخل الجِنّ في هذا المسكين! وسيخرجه من أظافره!!**"[4]. فالتعزيم، هو فعل من الأفعال السحرة في طلب المساعدة واستدعاء قوة غير طبيعية خارقة كالجن[5]، وقد كان الساحر- في العراق القديم- "**يستنجد.. بمردوخ كثيراً في التعاويذ السحرية لتخليص زبونه من قبضة العفاريت**"[6].

ويتكرر هذا الاعتقاد الثقافي(في قرية الدبن) لعلاج حالة عقم نساء القرية حيث:" **تبدأ المرأة التي تروم الحمل بالتمدد على الأرض على ظهرها والزحف، وتدخل قدميها في فجوة الجدار الطينية...ويُسمع من داخل البناء أصوات عراك وصراع مع جسد المرأة الذي توغل في**

([1]) ينظر السحر والحسد في الريف،ج1،السحر والعلاقات الزوجية في المجتمعات الريفية : 4-5.

(2) ينظر السحر والخرافة وموقف الإسلام : 127-132.

(3) ينظر الطوطم والتابو. سيغموند فرويد: 121-122.

(4) شبيه الخنزير : 32-33.

(5) ينظر سيكولوجية الخرافة :56.

(6) المعتقدات الدينية في العراق القديم : 30.

الظلام، ويهمس الشيخ المريب النظرات للنساء في الخارج: "إنها تصارع الجن والحمل سيقع بلا محال!""[1].

فالعلاقة التي تربط الشيطان بالجن، هي العلاقة ذاتها التي تربطهما بالسحر، فالجن وسيلة يُستعان بها لتشغيل السحر وتسخيره للساحر وتنفيذ ما يريده منه [2].

السياق الثقافي، يُشير إلى مادية الاعتقاد بقوة رجولة الجن- دخوله في جسد النساء- ولعله السبب المانع للحيلولة ما بين الرجل وزوجته (نساء الدبن)، المُسبِب للعقم!، فالاعتقاد بقدرة الجن على فعل هكذا أمور غيبيه وخارقة، ناتجة من العلاقة الذهنية المتصورة في البنية الثقافية الجمعية التي تشكلت من الموروث الثقافي، يدعمه ضآلة نسبة الوعي العلمي المنطقي في تعبئة أفكاره في قالب- خرافي متخيل- اعتاد الفرد عليه بمرور الزمن ومع التنشئة الاجتماعية فغدا قوة مادية ثقافية تتحكم بسلوكه وفكره، يظهر في حالات الأزمات الاقتصادية والفردية والاجتماعية واليأس والإحباط والقلق والعقم والتوتر [3].

ومثلما حمل هذا النمط- الجن- بهذه الظواهر المريضة الغريبة، فقد حُمل باعتقاد ثقافي آخر، لا يخرج من المرجعية الثقافية لهذا البناء الاجتماعي، حُصنت من وراءه المستفيد اللامرئي، كما نجده في شخصية العجوز (الصابئي) الذي يمارس دور الساحر في (قرية الهدام)، حيث يخافونه- أهل القرية المسلمون- ويهابونه لسبب يرويه السارد/ مطر-نور- في استذكاره المعرفي..قائلاً: "**أعتاد أهل القرية عدم المرور من النهر المحاذي للقصر، لأنهم يعتقدون أن الجن وجنوده ينامون حوله... تروى في القرية حكايات كثيرة منها حكاية عوكي ابن سكر، الذي قيل إنه أراد أن يسرق بعض الحاجيات من القصر، ولكن جنية هجمت عليه، وأخذت عقله**"[4].

وبالتكرار الثقافي ذاته، يسرد الراوي العليم عن (قرية الدبن) واعتقاداتهم الثقافية من خلال خدام المعبد القديم، الذين"**لا يصل إليه الرجال(في الوقت الحاضر، ولا يسمح لهم بذلك باستثناء خدامة) لئلا تمسكهم جنيات الهور، وتعبث بهم الشياطين... كما تروي روايات المعدان،**

---

(1)عراقيون أجناب : ج4، 78.

(2) ينظر السحر و الخرافة وموقف الإسلام: 128-130.

(3) ينظر السحر والحسد في الريف : 13.

(4) حجاب العروس : 11.

فيضيع صوابهم ويبقون في العراء، ولا يجرؤ أحد على أيوائهم مخافة العدوى من انتقال الجن إلى أجسادهم السليمة، "[1].

يقرُّ السياق بقوة وفاعلية ترويج الحكي الُمتخيل من خلال الوسيط الرمزي (الجن) الذي يعمل على بث إشارات الخوف الثقافية والمستثنى منه- خدام المعبد-،! لِيشتغل تلقائياً التابو- التخويف- بالمنع الذاتي الذي يمارسه المجتمع جوّانياً/نفسياً، لوجوده في البنِية الثقافية اللاشعورية، التي تصبح بمرور الزمن قوة مادية مهيمنةً تدخل في عاداتهم وسلوكهم وأعرافهم كقوانين يُلتزم بها ذاتياً؛ لاتقاء إلحاق الضرر بذاتهم وأيفاء شروط ضمانة الطمأنينة.

وأيضاً نقرأ الزاوية التحتية، التي عملت على ترويج هذا الحكي (التخويف)، لصالح اللامرئي- العجوز الصابئي، خدام المعبد- لتحقيق الحصانة بالتابو سياجاً أمنياً بأسلاك ثقافية، حيث يعمل هذا كـ" **قوة سحرية غريبة تلازم الأشخاص والأرواح، ومنهم يمكن انتقالها عن طريق الأشياء الجامدة. فالأشخاص والأشياء، الذين هم تابو يمكن تشبيههم بأشياء مشحونة كهربائياً. هم موضع قوة رهيبة تنتقل باللمس وتتمخض عن ويلات**"[2].

ولفهم تلك الاستجابة النفسية من قبل هذه الذات الجمعية لاعتقاد بالجن يمثل نظامهم الإدراكي الثقافي ويدخل دائرة مفاهيمهم الفكرية، لا تخص- الاستجابة- البنية الثقافية لهذا المجتمع أو غيرها من المجتمعات فقط، بل أيضاً البنية الثقافية لمفهوم هذه المقولة- التابو- والتي تعبر عن الخوف والتهيب من بعض الأشياء والمواضيع فان التابو هو التقديس المجلل بالخوف الذي يعمل كقانون "**حظر على لمس شيءٍ أو تناول شيءٍ للاستعمال الخاص أو التفوه بكلمات مستهجنة.على هذا الأساس لا يوجد على الإطلاق شعب افلت، أو مرحلة حضارية أفلتت من مضار التابو**"[3].

فهو مؤذٍ ومضرٌ لمن ينتهكه لهيمنته على اللاوعي بتحكمه بالسلوك والتفكير؛ لأن هذه المخلوقات- الجن والأشباح- ليست نابعةً من متخيل خرافي مفرغ من واقعيته،بل من مرجعية ثقافية- دينية، تاريخية، اعتقادية- لها مصادقتيها المادية، لهذا تُوظف أو بالأحرى تُستغل بشكل ذكي من الأيدي الأيديولوجية، فنمط الجن في ذاكرة البنِية العميقة الجمعية هو نتاج ثقافي[4]،أي

---

(1)عراقيون أجناب: 77.

(2) الطوطم والتابو : 43.

(3) ن : 46.

(4) ينظر الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي إلى اللاهوت التحرير الإسلامي : 82-83.

إن استهلاك هذا المنتج الثقافي عرفي لاشعوري في البنِية الظاهرة قبل أن يكون نتاج أيديولوجية، سُيس المقولات والأنماط لصالح مضمراتها.

ومن خلال هذا النسق نقرأ ثقافة هذه الذات، التي يمكن أن يلعب اليأس والإحباط دوره في تفعيل وأيقاظ هذه الأنماط الأولية، واستدعاء آليات تشغيلها في التحكم في السلوك- المجتمع- إذ يعد الإنسان من أكثر الحيوانات إتباعاً لآليات البرمجة والضبط والتحكم البيولوجية والوراثية- أعراف وتقاليد ومفاهيم ثقافية تعمل كبرنامج تحكم وتنظم سلوكهُ الثقافي[1].

3. العقاب الإلهي- الخطيئة

العقاب الإلهي يكون نتيجة لفعل خاطئ استحق فاعله عقوبة إلهية ما، هذا الفعل، الذي يسمى دينياً بالخطيئة، يمثل بشكل ما فعلاً انتهاكياً للسلطة الإلهية العليا، لذلك ستكون العقوبة ظاهرة استثنائية غير طبيعية، بمعنى أنها فعل خارج عن حدود القدرة البشرية المحدودة. والخطيئة، وإن كانت تشترك مع الخطأ في الأصل اللغوي، إلاّ أنها تختلف عنه في الدلالة. فالخطأ، من أخطأ، ضد الصواب، أمّا الخطيئة، من خطِئ، فهي اسم من الخِطء، وهو الذنب والإثم[2]، ومنه " **إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا** " [3].

والخطيئة حسب الفكر الإسلامي لها قوانين وضوابط وأشكال، ولكل من هذه الأشكال خصائصه التي تختلف عن خصائص غيره، فهي" **تقع على الصغيرة كما قال سبحانه إخبارا عن إبراهيم** ﷺ " **والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين" وتقع على الكبيرة كما قال تعالى " بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ""**[4].

إلاّ أن البحث هنا يتحدث عن الخطيئة بوصفها نسقاً ثقافياً في مجتمع الأهوار، وهي بهذا المعنى مختلفة تماما عن الخطيئة بالمعنى الديني، إذ قد يحول النسق المتخلف أي فعل مهماً كان بسيطاً إلى خطيئة كبيرة، ويرتب عليه آثاراً عقابية كبيرة، وقد يتغاضى عن جرائم كبيرة، لأنها معتادة في المجتمع ولا تعد . في عرفه خطأً يستحق العقوبة.

---

(1) ينظر تمثيلات الآخر: 192.

(2) ينظر الصحاح: مادة خطأ

(3) سورة الإسراء: آية: 31.

(4) درة الغواص في أوهام الخواص:134 وينظر سورة الشعراء: آية: 82،و سورة البقرة: آية: 81.

ولعل في إصدار العقوبة وتنفيذها، صورة من صور فعل السلطة وشكلاً من أشكال الصورة المرئية لحضورها- السلطة الإلهية- على ارض الواقع كأثر وشاهد على قانون التجاوز البشري للقوانين إلهية. ومن الجدير بالذكر، أن الخطيئة اعتقادٌ ثقافيٌ جمعيٌ أزليٌ حاضرٌ في اللاوعي الجمعي لكافة المجتمعات المتدينة، وهي ترتبط بالعقاب الإلهي، وتُأول الظواهر الغريبة- المرض، الحادثة- من قبل الناس بالخطيئة لأسباب ثقافية جمعية، حيث تعيش المجتمعات الدينية الخطيئة وتُفعلها في كل حادثة غريبة تمر بها، دلالة أمّا على تمركزها الثقافي في ذاكرة اللاوعي الجمعي أو أنه شعور جمعي ينم عن شعورهم بالتقصير في الواجبات الإلهية.

ومن الاعتقادات العراقية الثقافية، أن المآسي والأمراض التي تحدث للإنسان، نتيجة إهمالهُ لواجباته وانتهاكه الأوامر الإلهية أو لذنوبه اتجاه والديه أو عشيرته[1]. وتشير الخطيئة لذنبٍ أخلاقي، ففي العصور الوسطى تمثلت الخطايا التي تؤدي إلى جحيم النفوس، بالخطايا السبع المتمثلة:بالشهوة، والغرور، والغضب، والكسل، والبخل، والطمع، والحسد؛ وهذه الخطايا لا تسيء فقط لجانيها- المذنب- بل أيضاً إلى الآخرين عبر أثرها المتعدي للجمع[2].

من خلال هذه المقولة الثقافية، نقرأ النسق الثقافي عبر تفسير مظاهر المرض والظواهر الغريبة التي عاشها مجتمع الهور، ولن نقرأ البنية الثقافية لمرجعية المقولة فحسب، بل سنقرأ البنية الثقافية الفكرية.إذ إن العقاب الإلهي يكون نتيجة خطيئة يقوم بها المجتمع-غالباً- وإذا انحصرت العقوبة بالفرد- في السياق الروائي- فلا يغدو أن يكون رمزاً وإشارةً لخطيئة المجتمع.

فعشيرة الشيخ (حسن)، تأول (حمل غراب) الرجل إلى شيخ عشيرته (حسن)، "**"لا نحصد ما زرعه الشيخ حسن.. البليّة بسببه.."**"[3]. فما هي العلاقة المتُشكلة عن حمل الرجل (غراب) والسلطة/لشيخ (حسن) ؟.

في الأساطير العراقية القديمة، تُقسم الخطايا إلى خطايا عامة الناس وخطايا الملك، وخطايا العامة من الناس لا تُسبب أمراضاً وظواهر غريبة، أمّا إذا كان للملك خطيئة ولم يكفر عنها، فالبلاء والكوارث ستحل على الجميع- الشعب-؛ ولهذا إذا عانى الناس من كارثة ما غير طبيعيةٍ، فذلك يعود إلى أن هناك خطيئة ارتكبها الملك أو قائد هذا الجمع[4]. وخطيئة الملك حين تُغاير خطيئة العامة من الناس بالعقاب أو اللعنة الإلهية وتعم الجميع- الشعب-، فلأن الملك/

---

(1) ينظر: المعتقدات الدينية في العراق القديم: 68.

(2) ينظر: النظرية الأدبية والأسطورية: 101

(3) مولد غراب: 19

(4) ينظر: العقل في المجتمع العراقي: 536- 537.

الشيخ، هو رأس هذا الجمع/ الجسم،ولا ننسى أن الفرد هو عضو في جسم العشيرة- المجتمع- ومن هنا، تعميم الشعور بالبلاء بـ"**لا نحصد ما زرعه ...** ".

ولاشك فإن ذنب الأب/ الرئيس لا يوازي ذنب الابن/ الشعب؛ لأن الأبوة هي مسؤولية أخلاقية واجتماعية، وفي الأساطير البابلية فإن الملك نائب عن الإله، ومن هنا قداسته التي أن أفرط بها فُرط بشعبه لأنه- الشعب- الأمّانة التي وُكله الله بها، وكي يضمن بقاء هذه الوكالة آمنه- حكمه- عليه أن يحقق رضا الإله، وبعكسه سيكون السخط الإلهي جراء تلك الخيانة[1].

والخطاب السردي يفصح عن خطيئة الشيخ(حسن)السلطة المتجسّدة بخطيئة الشهوة[2]، فالعشيرة بقيادتة، المعيار الذي ينظم حياة المجتمع ويحقق العدالة والقيمة الأخلاقية ويحد من الرغبات الفردية السلطوية، إذ يرى (**هيجل**) في الدولة الوسيط المتصل ما بين الأخلاق والجسم الاجتماعي[3]. لهذا فإن من أخطر الخطايا- حسب الخطايا السبع- هي الشهوة، وإحدى سمات الحكم الاستبدادي احتكارية كل شيء وتسخيره لصالح الرغبة السلطوية [4]، فعلى الراعي/ الرئيس أن يكون حكيماً في سلطته، بضبط شهواته ومصالحه الفردية بموازاتها بالرغبات الكلية لشعبه[5].

فالشيخ (حسن) هو صاحب الخطيئة، كان كبشها الرجل(غراب)، والضحية كما يبينها (**نورثروب فراي**)، قد تكون شخصية أنموذجية أو عشوائية تتشكل عبر مأساة شخصية، وهذه الضحية، كبش الفداء، ليست بريئةً ولا مذنبةً؛ فهي بريئةٌ لأنها لم ترتكب ذنباً، وهي مذنبٌة؛ لأنها رمزٌ للمجتمع التي هي عضو فيه[6].لعل الخطيئة/الشيخ،تتعمم على الجميع؛ لكونه مشتركاً بإثم السكوت عليه، ويغدو القائد/ الشيخ مضاف إليه الشعب، عنصرٌ لا أخلاقي، وتظهر لنا مسؤولية وواجبات القائد/ الرأس اتجاه المجتمع/ الجسم.

فالخطيئة الشفرة الثقافية الماضوية، اشتغلت بالوظيفة التفسيرية للواقع والحاضر، ومما لاشك فيه أن تموضع مشاكلنا وتفسيراتها في حيز الشفرة الثقافية سيحجب رؤية المستقبل وإضمار الفاعل الحقيقي الواقعي.

---

(1) ينظر العقل في المجتمع العراقي: 536- 537.

(2) مولد غراب: 82.

(3) ينظر: في البحث عن جذور الشر: 128- 129.

(4) ينظر: الطاغية والاستبداد: 43.

(5) ينظر: الفرد والمجتمع: 33- 35.

(6) ينظر: تشريح النقد: 64

في (**شبيه خنزير**)، يتجه رجال العشيرة إلى الأمّام(العباس عليه السلام)*، لطلب الشفاء، وذلك لاعتقادهم أن حالة (لازم الخنزير) سببها خطأ ارتكبه الجميع، لهذا، فهي "**رحلة الشفاعة الأخيرة؛ رحلة التكفير والتطهير عن أخطاء طوتها السنوات**"[1]، "**باكين ومتضرعين ومستغفرين وتائبين عن ذنب لا نعرفه...نحن أصحاب الخطيئة**"[2].

يمكن قرأة الشخصية والمكان المقدس من خلال المقولة الثقافية الخطيئة، في منظور الاعتقاد الثقافي وعلاقته- المقدس- بطلب المغفرة لمحو الخطيئة وطلب الشفاء. والمعروف أن (العباس عليه السلام) خصوصية ومنزلة كبرى في الاعتقاد الثقافي الشيعي وأهل (الهور) على وجه الخصوص، حيث يرون فيه مقدساً مُهيباً إلى درجة الخوف من ذكر اسمه؛ لاعتقادهم بالقوة الرمزية الإلهية التي خصه الله بها، ولمكانته في نصرة الإسلام ودوره العظيم في موقعة الطف[3]. ويرى (**هوبيرت موس**) في هذا الاعتقاد، قوة خفية إلهية ما ورائية تتحكم وتسيطر على كل شيء، لها القدرة على التدخل بتغير الأشياء في كافة المجالات: الزراعية (خصوبة الأرض) والطبية (شفاء المرضى)، فالمقدس استطاع تجاوز الحالات الظاهرية إلى الماورائي حيث الأرواح والصفات الخالدة[4].

أمّا زيارة الأمكنة المقدسة، التي تمثلت في السياق السردي بزيارة المرقد الشريف في كربلاء، ففي الاعتقاد الثقافي الشيعي، إن هذه الزيارة تحقق معجزات شفاء ورغبات صعبة المنال وتعمل على تطهير الذات من الخطايا[5].

ويرى الدارسون في سيكولوجية زيارة الأمكنة المقدسة، أنه فعل تعويض نفسي وإظهار مرئي للعبادة والطاعة، لشعورهم بالخطايا، ومحاولة التخلص والتطهر منها، ومن ثم فان العبادة تقترن بالخطيئة، إذ أن الدافع النفسي للعبادة هو الاعتراف بارتكاب الخطايا والآثام والتنديد بمعصيته، التي يقذف بها عبر زيارة هذه الأمكنة[6].

---

*- ابن الأمّام علي بن أبي طالب، أمه فاطمة بنت أسد، ولقب الأمّام هنا لا يعني الأمّامة بمعناها الخاص عند الشيعة الإثني عشرية، فهو ليس من الأئمة الإثني عشر.

(1) شبيه الخنزير: 51.

(2) ن: 58- 59.

(3) ينظر: عرب الأهوار: 98، والعودة إلى الأهوار: 39.

(4) ينظر: العقل في المجتمع العراقي: 122- 123.

(5) ينظر: قصص وكرامات باب الحوائج العباس بن علي: 24.

(6) ينظر: الأنظمة السيميائية: 75

ومثل ذلك يمكن أن تتحقق الزيارة الرضا النفسي التطهيري وهو ما يسميه **(ايكو)** بـ((التعزيم)) الانفعالي وركود الدم لجمالية المشهد والتطهر عن طريق الانفعال الجمالي[1]، حيث تتحقق جمالية إدراكية عبر الوصف والانفعالات ورحلة التطهير(وهذا من جانب آلية سردية)، فهذه الرحلة لا يقوم بها شخوص الرواية فقط، بل القارئ (المتلقي الخارجي)،من خلال الانفصال الفكري والعاطفي عن المشاهد السردية.

ونعود إلى سياق الخطيئة، بـ"**مستغفرين عن ذنب لا نعرفه...نحن أصحاب الخطيئة**"، فهناك اعتقاد يخص خطيئة العامة من الناس- حسب الأساطير البابلية- يتم التخلص منها بالاعتراف بها أمّام الكاهن، في الأمّاكن المقدسة- المعبد. فقد: "**اقترنت فكرة العقاب الإلهة بفكرة خطيئة الإنسان وضرورة الاعتراف بها والتكفير... وكان الاعتراف أمراً شاقاً. فكان على المذنب أن يعترف بالخطايا التي ارتكبها بل ويتلو بعض الخطايا الإضافية التي يمكن أن يفكر فيها خشية أن يكون بعضها من خطاياه الخاصة التي كان ارتكبها عرضاً دون وعيٍ**"[2].

التي تدلُّ على هيمنة هذه المقولة، في اللاوعي الجمعي الماضوي- العراقي- وتسربه إلى اللاوعي الحاضر- أهل الهور- عبر منبه أيقظه- عقوبة لازم - ومن ثم، يمكن أن نجد أن الشعور ديني بحت، ينم عن الإحساس بالذنب وإعادة إنتاج لاشعوري للخطيئة التي لم يكفر عنها اللاشعور، فالذنب هو العذاب الإنساني والقلق بشعوره بالخطيئة وهو في صميم الأنا البشرية اتجاه ما يقترفه والإحساس بالخيانة اتجاه المعايير الأخلاقية والإلهية.

ويرى **(ريكور)** في تأويله لهذا الشعور، أن الإثم والشعور بالذنب اللاشعوري يتولّد ويظهر لدى الإنسان حين ينسى من هو ولِمَ وجد وينسى هويته وينزلق عن أصالته الإنسانية ويسيء لنفسه والآخرين، حين يكون مذنباً لشيء ارتكبه هو وليس مجرد أحساس لاشعوري ماضوي [3].

وقد تصدر الخطيئة من الجمع فيعاقب عليها الجمع، كالذي يعشيه الجمع- أهالي قرية (الكفاخ)، فـ"**المرض الذي فتك بأغلب رجال القرية**"[4]، كان سببه كما يحكي (الحكواتي شمخي) للرحالة الانكليزي الذي يعزم تأليف كتاب عن أهل الهور:"**يقال إن الله غضب على أهلها بسب**

---

(1) ينظر الأثر المفتوح : 70 وما بعده.

(2) العقل في المجتمع العراقي: 535.

(3) ينظر في البحث عن جذور الشر : 122- 124.

(4) الهروب من اليابسة : 113.

صنعهم الدمى...وشوهد بعضهم يضع الدمى قريبا من ذكورهم...أحد الرجال الله الأتقياء اجتمع بالمقربين منه وحذرهم من مغبة ارتكاب هذه الكبائر"[1].

هنا لا نجد الضحية الفرد، ولا المذنب الملك، ولا الاستغفار عن ذنب لا يعرفونه، فالذنب المشهود استحق القصاص العادل.

لاشك إن الخطيئة مقولة ثقافية راسخة في اللاوعي الجمعي، تعني هيمنة هذه الجملة الثقافية كنسق لا شعوري، ومن جهة أخرى تمثيله حلاً جاهزاً، يمنح راحة نفسية وفكرية لهذا البنية العقلية الخاملة والمتواطئة مع النسق الثقافي المرجع الأول لهذا المجتمع وإقفال دون ذلك التعليل المنطقي والواقعي في البحث عن المخبوء تحت المشكلات والمواقف اللا مألوفة.

إن إحالة المشاكل والظواهر إلى الشعور بالخطيئة يُصعد من القول والدعوة إلى التزام بالمبادئ الخلقية، فالمجتمع هو وحدة جسدية أخلاقية كما يرى **بارسونز** : "**وهذا بدورة يعني أن اختيار الأهداف والحد من الوسائل لا يتركان للفاعل وحدة، بل هناك معطيات اجتماعية...يكون المجتمع دائماً مندمجاً أخلاقياً"**[2].

وهنا، لابد من الالتفات إلى أن العمل الأدبي ليس تعبيراً سردياً فقط كما ترى السوسيولوجية في هذا، إذ "**يجب على المرء أن "يفك شفرة الاتجاهات الاجتماعية العامة المعبرة عنها في الإعمال الأدبية". فالأعمال الأدبية تعبر عن طبيعة الكيان الكلي الاجتماعي، وليس عن عنصر معين فيه: طبقة اجتماعية، أو قاعدة اقتصادية.**"[3]. أي إن التوجيه السردي عبر إرسالية الذنب الأخلاقي- الخطيئة،هي دعوة مضمرة لأهمية المعيار الأخلاقي – الجسد الواحد-، عبر النتائج الوخيمة للتفكك المجتمع كوحدة أخلاقية عبر هذه المقولة. وفي ضوء الظاهرة الغريبة يكون البحث عن الإثم الأخلاقي، هو فك الشفرة الثقافية التي تمسك بهذا البناء الاجتماعي، حيث يكون السلوك الإنساني سيميائية دلالية تقرن الفعل بالفاعل وبالبيئة عبر تفاعلهم مع الشُفرة الثقافية الموحدة والاعتباطية لهذا البناء الثقافي [4].

وقد تكون الخطيئة عن فعل/ ذنب، لاشعوري تاريخي منغرس في ذات مجتمع، ارتكب بحق مقدس تأريخي وتسرب عن طريق اللاوعي إلى الوعي الجمعي الحاضر، نتاجه عقوبة إلهية ما، نقرؤه عبر الإشارات الثقافية السردية، في ظاهرة العقم لنساء قرية (الدبن) حصراً المتزوجات

---

(1) ن: 45.

(2) مدخل إلى نظرية الأنساق:30.

(3) سوسيولوجية الأدب: 26.

(4) ينظر: القراءة النسقية : 244.

من رجال هذه القرية، مثلما يروي السارد العليم عبر إشارته المضمرة، حيث تتكرر رحلة نساء قرية الدبن الشهرية المعبد القديم طلباً للشفاء،بمسيرة "**مشاحيف النساء التائبات صوب الإشان في ذلك اليوم الشباطي صوب ذلك البناء القديم...**"[1]، وذلك في :"**كل شهر تقصده نساء المعدان اليافعات من أجل أن تمتلئ أحضانهن بالأطفال**"[2].

هذه الاستمرارية"**كل**" تدل على فعليه تكرار الحدث، ومن ثم، لابد من الوقوف عليه ومعرفه السهم الاستدلالي الذي يشير إليه، أهو عقر- نساء الدبن- أم عقم رجالهن أو...، إن اللا إنجاب ظاهرة جمعية (نساء الدبن)، والإشارة السردية التي يبثها السرد(النساء التائبات) تستدعي أن هناك شعورٌ مضمرٌ، بالذنب قد ارتكبته هؤلاء النسوة أو رجالهن (المجتمع)، واستحقن عليه العقاب المتمثل بالعقم /اللا إنجاب!!.

إحالة المشكلة- اللا إنجاب- الذي يطرح العلة التي تعاني منها نساء- المعدان- كظاهرة، لابد أيضاً أن يشير إلى رجالهن، إذ إن الإشارة السردية تقودنا، بإشاراتها المغلفة بأيديولوجية تحتية إلى الأزواج وعجزهم الجنسي الذي يتم تعويضه داخل المعبد بواسطة الموظفون الغرباء (الجن)-، حيث "**تشعر المرأة بجسدها يستباح...مستسلمة بعد ذلك لشيء دافئ يخترقها...وتفرح منتشية وتشعر بامتلاء روحها بدفق سري لم تشعره من قبل... تشعر إنها مازالت مسكونة بالرجولة التي غسلت جسدها وبللته**"[3].

الإشارات السردية تصف شعور نساء (الدبن) وإحساسهن مع الحدث السري الذي يُمارس داخل المعبد (الفعل الجنسي)، ومن ثم يعني فقدان هذا الشعور (اللذة والانتشاء)، مع رجالهن **لم تشعره من قبل**"، وهو شعور يتكرر لدى كل النساء- الدبن- مع هؤلاء الأغراب رجال خدام المعبد[4]، فما علاقة العجز الجنسي لرجالهن بالخطيئة وطلب التوبة من قبل نسائهن؟.

إن العقل الثقافي- العراقي-، كان يرى المقدس في كل شيءٍ ماعدا الإنسان، فهو الوحيد الذي يرتكب الخطيئة، لهذا فما يصيبه من أمراض وشرور وأشياء غريبة نكاية به لخطاياه[5]، و"**في الأوساط المتدينة جداً في تلك العصور كان كلّا من المرض أو النحس يعتبر نتيجة لغضب الآلهة بسبب إهمال الطقوس أو عدم الأخذ بالثأر**"[6]، والوباء والفوضى والعقم نتيجة

---

(1) عراقيون أجناب : 75.

(2) ن : 75.

(3) ن : 78.

(4) ينظر ن: 79.

(5) ينظر العقل في المجتمع العراقي: 85، والمعتقدات الدينية في العراق القديم: 61.

(6) سيكلوجية الخرافة: 38.

لعنة إلهية باللاالتزام بواجبات الله سبحانه وتعالى[1]. فما هي هذه الخطيئة التي ارتكبها هذا الجمع المرموز بـ النساء الدبن، لينال عقوبتهن (عقم، عجز جنسي)؟ ، فـ "**الشعور بالذنب، الذي لم تهدئه هذه الإبداعات، هو بالذات ما تعبر عنه الأساطير...عمر قصير وعقاب بفقد الذكورة أو غضب الإله الأب**"[2]، والعمر القصير –العقوبة– موجود في هذا المجتمع[3]، فهذه الثنائية (فقد الذكورة، عمر القصير)، وما وراءها: أهو ذنب أم خطئيه، لسبب ما...؟.

يمكن إن نفكك هذا لو قرأنا الشُفرة الثقافية لمجتمع الشيعي، واستفدنا أيضاً من القراءة، التي ترى أن هناك شعوراً تأريخياً جمعياً– العراقي الشيعي– بأن الله لن يرضى عنهم بسب دعاء المقدس عليهم (الأمّام علي والحسين عليهما السلام) وهاجس اللعنة يعقد بحاجبيه في اللاوعي الجمعي باستشهاد الأمّام الحسين (عليه السلام)بالتباطؤ لنصرته وخيانته و عدم الأخذ بثأره[4].

وفي ذاكرة العقل الثقافي الشعبي والتأريخي لهذا المجتمع –العراقي–شعورٌ خاصٌ حيال هذه الحادثة التي آلت دواعيها النفسية في اللاوعي إلى الشعور بالذنب الذي اشترك في صياغته التأريخ واللاشعور والسرد والنسق الثقافي بالشعور، وأنتج كل ذلك لعنة–لعنة الإلهية.

واستطراد في أسباب العجز الجنسي، وبعيداً عن مقولة الخطيئة، نحن أمّام تأويلات و افتراضات منها: أن العجز الجنسي يرجع إلى انغلاقيه المجتمع على ذاته، فانغلق وعيه المعرفي الذاتي بذاته الإنسانية، فمن سمات سيرة الفرد البدائي الذي"**يبدأ سيرته ككائن غير واع لذاته عديم الملامح. ومع تقدم الحكاية تتكشف هويته تدريجياً، ويبدأ بالتعرف تدريجياً، على أعضائه التشريحية والتحكم بها، فيتأرجح بين الأنوثة و الذكورة** "[5]. يشاطر هذا الرأي، بعض الباحثين في قراءة الإنسان البدائي القريب من صورة الوحش الإنساني (انكيدو)، الذي يجمع بين صورة الرجل والمرأة ويرى كلًّا من (**غريفر وباتاي**) "**أن البابليين كانوا يعتقدون أن الإنسان البدائي كان خنثوياً نظراً لملامح انكيدو الخنثوية**"[6]، وإذا كان (**انكيدو**) انتقل من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البشرية بفعل الاتصال الجنسي الذي منحه المعرفة والإدراك، الذي يمكن ترميزه بالشعوب والمجتمعات التي تنتقل معرفياً، من المرحلة الحيوانية إلى مرحلة التحضر

---

(1) ينظر الطهر والخطر: 91.

(2) الطوطم والتابو: 179.

(3) ينظر عراقيون أجناب: ج6، 152.

(4) ينظر العقل في المجتمع العراقي: 532، 545، 555.

(5) الطهر والخطر: 139.

(6) عصر الآلهة: 212.

والتطور[1]،عبر الاتصال بالمجتمعات المختلفة ثقافيا، وبما أن هذا المجتمع- الهور- منغلق ومنعزل ثقافياً وحضارياً، وقد "**أثبتت الدراسات النفسية من أن العقل يظل حبيساً إذا لم يتم إشباع الرغبة الجنسية**"[2]. فيمكن قراءة اللاوعي المعرفي والبدائية والخنثوية واللا انتقال الطوري من مرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية عبر فعل الجنس المعطل عندهم.

ومن وجهة منظور سردية آيديولوجية لهذا الآخر، نقرأ فعل الانتهاك الجسدي -لنساء الدبن- من قبل الرجال الأغراب (خدام المعبد)، **ذو مدلولين:** الأول، إحياء المشاعية التأريخية الأسطورية- نساء/ المعدان، البابليات- الذي كان يسمى قديماً بالعهر المقدس في المعابد، إذ "**ينبغي لكل امرأة بابلية إن تجلس في هيكل الزهرة/ عشتار مرة في حياتها إن تضاجع رجلاً غريباً**"[3]. ومن ثم، نقرأ الترسب التأريخي الماضوي، الذي يوثق المدلول الثاني المضمر السلبي (لا أصالة المعدان أو لا عراقيتهم المحضة)، عبر هذا الفعل الانتهاكي- الجنسي مع الغريب- وثمرته الإنجاب، وهذا يعني لا شرعية -النسب-أبنائهم بانتمائهم للأجناب الغرباء. ومن ثم، طرح أصالة هذا المجتمع، وهذا الطرح يوازي العبارة التأريخية والسردية، التي سنقرؤها لاحقاً.

هذا التموضع في البناء الثقافي الاجتماعي، يكشف التحتية البنائية لهذا المجتمع عبر مقولاته الموظفة من قبل المتخيل السردي التأريخي، الذي استثمر المعطيات الثقافية (الخطيئة) في تحركه الأيديولوجي، إذ إن ما بين المرأة والأرض رابط رمزي فـ"**الأرض مثل العرض/ المرأة يجب الحفاظ عليها من يد الغريب أو العدو الذي يحاول انتهاك شرفها وبالتالي شرفه**"[4].

وهذا التحرك الأخلاقي على وفق أيديولوجية تنقية العنصر الأصلي من الشوائب- المعدان/ اللا أصالة. وإذا فككنا هذه المقولة، نجد أن مرجعها: ديني، تأريخي،أسطوري،نفسي، نجدها تدور في - السياق الروائي- الجسد/المجتمع من خلال العضو/ الفرد، فهي سردية للمصير الجمعي المقترن والمعبر عنه من خلال الفرد، تفصح عن كشف الهوية السردية من خلال "**إن الشخص هو أساس السؤال الأخلاقي عن وجود الشر ومعناه فالشر هو السلب الذي يقع على الشخص. والسؤال عن معنى وجود الشر يولد بدوره منظومة أسئلة تلقى بصيغ مختلفة، السؤال عن مصير الإنسان وعن معنى وجوده وعلاقته بعالمه وبالوجود**"[5].

---

(1) ينظر: عصر الآلهه: 216.

(2) العقل في المجتمع العراقي

(3) ن : 146.

(4) ن: 409.

(5) في البحث عن جذور الشر: 117.

وهذه الهوية الأخلاقية تحمل مضامين الماضي التي التقطها الآخر–الروائية، القراءة– كشهادة توثيقية له، بقطع النظر عن صورتهُ في الحاضر، فعُبأ بهذا القالب– الماضوي–الذي عبر عنه (بول ريكور) بالقول:"" **لقد صار من الشائع ربط الهُويّة بالماضي وبما تم إنجازه فيه، كما أصبح من المألوف ربطها بما هو ثابت لا يقبل التحول ولا يُراد له أن يتحول حتى لا تندثر معالم ما يحفظ للذات استمرارها عبر الزمن، فلا تدنس "أصالتها" و"صفاؤها""**[1].

وإن قرأنا الخطيئة في ظل هذه الرؤية، التي تستدعي المعيار الأخلاقي في حكمه أو انعكاس رؤيته للآخر. ومن ثم، فالعقاب يكون حاضراً على جريمة أو ذنب ماضي لاشعوري، دون أن يكون للحاضر ممحاة تكفيرية عن هذا الماضي اللا أخلاقي!، وإذا كان كل ذنب يستدعي عقاب ما، فمنطقياً يجب أن يتناسب مع وزن الذنب، وهنا يتساءل **(بول ريكور)**:هل هذا العقاب يساوي وزن الخطيئة؟، الذي يسميه بمنطق العقاب العقلاني، ومن هذه المنطقية –أيضاً– المدة الزمنية– للعقاب– المفترض أن تحدد بفترة زمنية ما، فإذا ما انتهت فترة العقوبة الزمنية يفترض أن يُطلق سراح مَنْ خلف القضبان[2].

فكيف لنا أذن أن نفسر امتدادها– الخطيئة، العقاب– وتعديها الزمني من الماضي إلى الحاضر، إلاّ بتحميلها– الخطيئة– الذاتي من قبل هذه البِنية الثقافية– المجتمع، الأهوار– بمحمولات ومفاهيم تتعلق به، في مُركب يمزج يدمج المواضيع والأشياء والمفاهيم بالذاتي البيئي الفكري، الاجتماعي، والماضي بالحاضر، ونجد أن العقاب أو القصاص- ذنب السلطة، الآخر– لا يكون من قبل مجتمعها–سردياً–، الذي كان عليه، أن يضع موازين الحق والعدل في نصابها ومحاسبة الفاعل الحقيقي– المخطئ، من دون انتظار تحقيق ذلك على يد العقاب السماوي الإلهي، فمثل هذا الانتظار يكون المجتمع تحت هيمنة الأنماط الثقافية– العقاب الإلهي– في طلب وفضح المذنب، دون المبادرة الذاتية، ويغدو الإنسان تشيؤ لا فعل ولا مبادرة، وبهذا فان الهوية الماضوية قالب تُعبأ فيه الذات وتنماز عن الآخر بهذا الحضور، لا لكونها انغلاقية ومتعالية، بل لأن هذا الاختلاف هو اختلاف عن الآخر/ الحضاري، باستلهام الماضي الذي يتكرر ويؤول إلى المستقبل المعطل التغير والصيرورة[3]!.

---

(1) الهوية والسرد: 30.

(2) ينظر: العقل في المجتمع العراقي: 550

(3) ينظر: الهوية السردية: 30.

ثالثاً : المؤلف المضمر- انكسار النسق

إذا قرأنا السحر بوصفه نسقاً ثقافياً فإلى أي منظورٍ يُوجههُ المؤلف المضمر(الثقافة) في مسار انكساره النسقي في الخطاب السردي بكشفه نسقاً ثقافياً زائفاً في كل سياقات الخطاب الثقافي السحر[1].

ومن ثم، فانكسار الفعل- السحر- يؤدي إلى انكسار فاعله- الشيطان، الجن، العقاب الإلهي-!، إذ إن هذا التفكير الخرافي عبر الأداة- السحر- والتأويل بالفاعل- الشيطان، الجن، العقاب الإلهي-، يرى الدارسون الإنثروبولوجيون، انه يمثل رمزية البِنية الثقافية العميقة الذي يظهر على البنية الظاهرة بالأنماط والمقولات الثقافية اللفظية - الشيطان، الجن، الخطيئة، بتداوله الجمعي، لتعبر عن رمزية وتحتية تشير إلى منطق هذا الفكر[2]، وهو ما يُسمى بالشفرة أو المرجع الثقافي، لارتباطه بثقافة المجتمع[3].

فاستعارة الخرافة- السحر- حل جاهز لا واعٍ ولا معرفي بالاستناد على المرجع المتخيل الثقافي، يقرأ **(كاستور ياديس)** هكذا مجتمعات يصدر عنها سمات الوهم ويتحكم بسلوكها وممارساتها بإعادة إنتاجه وتغييب إمكانات إرادة الذات الجمعية المأخوذة داخل تتابع صور هذا الوهم، يُحيل ذاته ومستقبله إلى الماضي، ومن هنا، فمن الصعب تحديد من الذي يُجلد ومن هو المُجلود وهل أن رغبة المجلود هي من تقود يد الجلاد؟! [4].

لقد طرح السرد تبني هذه المجتمع النسق الثقافي وعمل على مفارقة كسره، على "**اعتبارها تدريباً على حل المشاكل بحيث يتم تكيف الخرافة مع السياق ومواءمتها له بمختلف الطرق ولكنها تؤدي في النهاية إلى الرجوع إلى الوراء إلى مشاكل الوجود الإنساني الكبير وبخاصة بنائيات القوانين والمحرمات التي تحيط بالتنظيمات**"[5].

فالتعبير الرمزي الثقافي عبر هذا المجتمع-الهور- والنسق الثقافي السحر هو أشبه بعلاقة جزء المرموز- النسق- بالكل الرمز- المجتمع- أو هو ما يمكن وصفه، بـ "**علامة الرباط الذي**

---

(1) ينظر: شبيه الخنزير: 66- 67، وحجاب العروس: 98، وعراقيون أجناب: 79.

(2) ينظر: السحر والحسد في الريف: 17.

(3) ينظر: معجم المصطلحات السردي: 55.

(4) ينظر: تأسيس المجتمع تخييليا: 414، 520.

(5) ينظر: التفكيكية، النظرية والممارسة: 93.

يجمع جزئي موضوع مكسور إلى بعضها بعضاً وبنفس الطريقة فان الرمز يتوحد مع الشيء المرموز"[1].

والتوجيه السردي هو توجيه معرفي بهذا الكسر، وهو بمثابة إصلاح الوعي وترشيد حل المشاكل بطرائق واقعية، فـ "**خسارة أوهام الوعي هي الشرط لكل إعادة امتلاك للذات الحقيقية**"[2]، ووضع القارئ في مفارقه صدمه وكسر توقعه، على اعتبار أن للمفارقة "**وظيفة إصلاحية في الأساس. فهي تشبه أداة التوازن التي تبقى الحياة متوازنة أو سائرة بخط مستقيم، تعيد إلى الحياة توازنها**"[3]، فالكسر النسقي هو التثاقف الأدبي في نقل الثقافة من الأنساق الخرافية/ الماضوية إلى الأنساق المعرفية/الواقعية[4].

وسنقرأ ما سيأتي من نسق ثقافي السحر وتفرعاته، التي لا تختلف كثيراً عما قرأنا في البنية الثقافة للمجتمع تتمثل في مقولات ثقافية ثلاثة: مقولة البركة، مقولة النذر، مقولة النجاسة.

---

(1) اللغة، الخيالي والرمزي: 25.

(2) صراع التأويلات: 290.

(3) موسوعة المصطلح النقدي، المفارقة وصفاتها: 16.

(4) ينظر: مدخل إلى النقد الثقافي المقارن: 224- 225.

المبحث الثاني : أشكال السحر

أولاً :مقولة البركة

البركة من المقولات الثقافية، التي يعود مرجعها التأريخي، إلى الأنماط الأولية الأزلية الكامنة في بنِية اللاوعي الجمعي، تتمتع بمواصفات ثقافية تتصل بالمفهوم الثقافي لـ **البركة** والمفاهيم البنائية الثقافية للمجتمع الذي يتبناها. وتعمل مقولة البركة في فعلها الثقافي على وفق معادلة الأثر الشفائي الإعجازي، الذي تحققه البركة عبر وسيطها الرمزي صاحب البركة، حيث ينتقل هذا الأثر **من**- صاحب البركة- **إلى** الشخص المريض من خلال الملامسة فيما بينهما: **من... إلى**.

ونظراً لقدراتها الاعجازية، يعمل الاعتقاد الثقافي الجمعي على ربطها بالسحر مرة، ومرة آخرى بالدين؛ وذلك لأسباب قد تتعلق بالمفاهيم الفكرية والثقافية- في منظور المجتمعات- بخصوص النسق الثقافي للسحر والدين، كما سنقرؤه لاحقاً. فالمساحة والحيز الوظيفي الذي تشغله هذه المقولة الثقافية، تمثل البناء الاجتماعي بالاعتقاد بقداستها؛ لامتلاكها قوة إلهيه بقدرتها أو بقدرة صاحبها- البركة- على تحقيق معجزة شفائيه طبية، وهبها الله لصاحبها.

نقرأها **أولاً**، في قول الشيخ (حسن)عبر البحث عن وسيلة لمعالجة حالة حمل الرجل- غراب- من خلال الوسيط الرمزي (القابلة زهرة)، قوله للوسيطة:"**يداك مبروكتان يا زهرة!... سيجزيك الله ثواباً كبيراً...اخرجي الجن من بطنه يا عجوز!**"[1].

فالعلاقة المتوازية بين اليد- توليد الحوامل- "**يداك مبروكتان**" وتوصيف اليد بالبركة، هي علاقة ذهنية اعتقاديه ثقافية لا تنبثق من الأداة- اليد أو من وظيفة القابلة- إنما تتجه لما تحمله وتتصف به هذه اليد/ البركة، من تاريخية التجربة المعايشة لها باتسامها- البركة-بالقدرة الروحية الموصفة بها والقادرة على انتزاع ما هو غير مألوفٍ- الجن- عبر القوة الخفية التي تملكها هذه اليد المبروكة. وهذا يرجع إلى الاعتقاد بالقدرة الطبية اللاإرادية الروحية عبر البركة والشخص المتصف بها- صاحب البركة- ما أن يلمس الشخص المريض حتى يُشفى، أشبه بعدوى تنتقل **من** صاحب البركة **إلى** الشخص المريض فيتحقق بذلك معجزة الشفاء[2].

---

(1) مولد غراب: 43- 44.

(2) ينظر: الطهر والخطر: 193- 194.

إن هذا الاعتقاد– معجزة البركة – موجود لدى أغلب المجتمعات الثقافية البدائية، بصيغ مختلفة لكنه لا يخرج عن مدلوله الرمزي الشفائي، إذ "**كان ثمة اعتقاد بوجود القدرة وعلى التدخل الاعجازي...فهي ذات أشكال مختلفة تتراوح من(البركة) الإسلامية إلى (السعد) التوتوني إلى(المانا) البولينيزية**"[1].

وتتكرر هذه المقولة بذات الوظيفة الشفائية، باستدعاء العجوز– ريشة– صاحبة البركة– لشفاء (لازم الخنزير) فـ"**هي امرأة مجربة لأعمال الخير بكل عمرها الطويل**"[2]، لهذا يرحب الشيخ (شبوط) بها "**يا هلا بريشه.. زارتنا البركة**"[3].

ويبدو أن لقب البركة لا يمنح لصاحبها إلاّ على وفق الآثار المترتبة لعمله الشفائي، ونعت صاحبه بهذه الصفة (البركة) ليس اعتباطياً بل قائماً على المشاهدة والتداول الشفائي، فهي ليست لقباً مجانياً تشريفياً، إنما هي رؤية مرئية لقدرات هذا الشخص عبر أفعاله الخيرة والخارقة [4]، وعادة ما تكون شخصية- صاحبة البركة– كبيرة في السن ومعروفة بالعمل الصالح [5]، ويكون صاحبها ذا هيمنة اجتماعية ويتمتع برأس مال ثقافي عند الناس[6].

وقد ترتبط البركة بالقوة السحرية من جهة وبالخير من جهة آخرى، في شخصية الساحرة ابنة (**زهروان الصابئ**) التي تتزوج (**علاوي المسلم**) فتغير مسار وظيفتها بتغير مسار دينها، كما يروي السارد قائلاً: "**علاوي الجلف، تزوج من ابنة زهرون و اشيعت عنهما أخبار عنها ان زوجته الجديدة، لم تبق على دين أجدادها وإنها (مبروكة) وتجيد إخراج الأرواح الشريرة ولا تعمل السحر بل الأعمال التي ترضي الله**"[7].

السحر المحرم يرتبط بالمفاهيم والمبادئ الدينية الإسلامية، كما سنقرؤه لاحقاً. فالبركة لا تقترن إلاّ بمن يتسم بالقداسة ويُسخرها لعمل الخير، ومن هنا ارتباطها بالدين أكثر من ارتباطها بالسحر، إذ إنها– البركة– تنطوي على العمل الصالح وعادة ما يكون تسخيرها لعمل الخير(العلاج) في حالات المرض– المسحور[8]. والتداوي بالسحر– كما يرى بعض الفقهاء–

---

(1)الطهر والخطر: 107.

(2) شبيه الخنزير: 24.

(3) ن: 24.

(4) ينظر: الطهر والخطر: 186، 188، 191.

(5) ينظر: ن: 172.

(6) ينظر: سوسيولوجية الأدب: 33– 34.

(7) الهروب إلى اليابسة: 122– 123.

(8) ينظر: الطهر والخطر: 172– 173.

جائزٌ، و"**مشروع وأدلته مستقاة من السنة المطهرة ومن أفعال بعض الصالحين، وكذلك العقل والمنطق يجيزان التداوي من السحر، خاصة وأن السحر له تأثير اشد أحياناً من المرض العضوي**"[1].

فالبركة جملة ثقافية ترتبط بالدين لأثرها الصالح من اجل الخير وترتبط بالسحر (السحر الأبيض) المرتبط بالمساعدة، إلاّ أن هناك تداخلاً بينهما- السحر والدين-، فالسحر الأبيض يُسخر لمحاربة السحر الأسود؛ وذلك لأن السحر الأسود يمثل خطراً على المجتمع وتسخيره يعد أمراً مستهجناً، والذين يسخرونه"**هم المجرمون ويكون الضحايا هم الأبرياء، ويسعى كل الناس الطيبون لمطاردتهم. هذه القدرات تتمثل في السحرة والمشعوذين. وهذا هو الفرق القديم بين السحر الأبيض والسحر الأسود**"[2]، لهذا نصت "**القوانين الأشورية الوسيطة وقبلها شريعة حمورابي عقوبة الموت على ممارسة السحر الضار الأسود** "[3].

فالقوة الاعتقاديه الثقافية التي تمتلكها البركة قد تتعدى حداً آخر، يرويه السارد مطر في استذكار، ففي"**الليلية الأولى لمنامي في المندى أخبرني العجوز جنزيل بأنني سأنجو من سبع ميتات، ولكن في الميتة الثامنة سوف ترحل بركاته عني**"[4].

حيث تعمل مقولة البركة على تملك الأرواح، لقدراتها الكلية، نستنبط ذلك من قول العجوز (الصابئ) الساحر في خطابه الأول لطفل- مطر- الذي أعاد إليه حياته ببركاته. إنه سياق سيكولوجي لتوطين وربط الطفل (مطر) به من أول عتبة دخوله لقصر العجوز الصابئي إلى نهاية التعداد الرقمي بعدد الميتات، ومن شأن ذلك أن يُطوع- الطفل- بتهيئة نفسية عبر صيغة العقد القسري التي يعقدها المالك- العجوز- والمملوك -الطفل- تحت ضمانات- الحياة- لا تتعدى الميتة الثامنة، وهنا ينفك هذا العقد القسري بحرية الجسد بموت مطر، فأي قوة كلية تمتلكها هذه البركة وأي استحواذٍ مؤذٍ وشريرٍ فـ "**في العهد القديم، نجد إن البركة هي مصدر كل الأشياء الحسنة وأن سحب البركة هو مصدر كل الأخطار**"[5].

ويغدو صاحب البركة (ببركته) وسيطاً رمزياً، بين الواقع والمجتمع من جهة والقوى الخارقة للطبيعية من جهة أخرى، يتملك مصائر الناس ويتحكم بها من جهة آخرى[6]. ومن هنا ارتباطها

---

(1) صفقات الشيطان، أسرار عالم الجان والسحر: 107.

(2) الطهر والخطر: 173. وينظر: صفقات الشيطان: 171، وينظر: الانثروبولوجيا الاجتماعية: 70.

(3) المعتقدات الدينية في العراق القديم: 64.

(4) حجاب العروس: 10.

(5) الطهر والخطر: 91.

(6) ينظر: السحر والحسد في مجتمعات الريف: ج1: 7- 8.

بالسحر. إن الأيهامية لا تنطلق فقط من هذه المقولة البركة، بل من الاعتقاد الفكري والثقافي وما تتمتع به هذه المقولة الثقافية من قوة تحكم وصياغة البرنامج الثقافي لهذا المجتمع. مثلما سنقرأ في الوحدة القرائية الآتية.

ثانياً : النذر

من الأنماط الثقافية الأولية المنبثقة من التأريخ الأسطوري والديني ذات المرجعية، لا تختلف عن المقولة أعلاه في صياغة البرنامج للمجتمع.ومفهومها يتعلق بالمعادلة المتضمنة:

الطلب/ صاحب النذر + المطلوب/الأمنية + مُحقق الطلب/النذر.

تتحرك فاعليتها وأثرها- أنجاز الطلب/ النذر- على وفق مفهوم هذه البنية الثقافية- النذر- ولاشك أن النذر صعب المنال، ولا يمكن تحقيقه والحصول عليه بقدرة بشرية لارتباطه بأمر إلهي إعجازي التنفيذ.

وتاريخية القرابين والنذور تعود إلى التشريع السومري، عرفته كافة الديانات (اليهودية، المسيحية، الحنفية، الإسلامية)، ولا ننسى أيضاً أن العرب قبل الإسلام عرفتهُ، عبر نذر(عبد المطلب بن هاشم).

وقد تمثلت القرابين والنذور إلى الله أو الإلهة لطلب رجاء ما، أو لدفع شرٍ متوقع، يُقدم في مقابله هدية، وهي تعبير رمزي أمّا أن يكون دموياً (حيوان، إنسان) أو نباتياً أو نقوداً ماليةً[1]. إن القرابين والنذور في الأديان الوثنية والسماوية لا تختلف كثيراً في هباتها ونوعها (نباتي، حيواني)، لكنها تختلف في دلالية مضمون المعنى من وراء تقديمها، إذ تجسد مفهومها في الأديان الوثنية لإرضاء الآلهة وكبت غضبها فقد كانوا يعتقدون، أنها آلهة سريعة الغضب، ولتملقها وإسكات غضبها ابتكروا النذور، بتقديمها لها.

أمّا في الأديان السماوية فالأمر يختلف، إذ إن الله عز شأنه لا يحتاج ولا ينال شيئا من هذه النذور، إنما هي تعبير رمزي من قبل البشر عن النية الخالصة بالشكر والعرفان بتحقيق المُراد[2].

والمرجعية الثقافية للنذر لا تعود- في المفاهيم الثقافية لبعض المجتمعات- إلى المرجع الثقافي الديني، بل تعود أيضاً إلى المرجع الثقافي السحر، وذلك لقوة الاعتقاد بالسحر وقدراته في

---

(1) ينظر: الاسطورة والتراث: 99 وما بعده

(2) ينظر: القرابين والنذور في العراق القديم: 15- 16.

تحقيق ما هو صعب المنال، فهناك بعض المجتمعات البدائية تقوم بشعائر النذور على وفق مفاهيم وطقوس السحر[1]، وهناك من الثقافات البدائية التي تربطه- النذر- ما بين الممارسات الدينية والممارسات السحرية [2].

ونقرأ المفاهيم الثقافية لمقولة النذر الثقافية، وعلاقتها بالبنية الثقافية لهذا المجتمع من خلال تفكيكها أو فهمها في السياق الروائي.

نقرأها أولاً، في "**الهروب إلى اليابسة**" عن كيفية تقديم طقوس النذور من خلال (الحكواتي شمخي) إلى الرحالة البريطانية، وعن اللعنة الإلهية التي حلت بـ (قرية الكفاخ) بسبب خطيئتهم (كما قرأنها سابقاً)، فقد "**انتشر الرمد...وبدأ الأهالي يودعون بين ليلية وآخرى حشود الموتى وبمرور الأيام لم تبق غير الملكة وبعض الرجال الذين انكبوا على العبادة**"[3]، ولُتتفادى الملكة غضب السماء على شعبها ولإنقاذهم، تلجأ إلى قارب النجاة النذر، لهذا عليها أن تؤدي"**هذه الصلاة هي الأكثر خشوعا وبكاءً من قبل الملكة، طلبت خلالها من السماء أن تنذر نفسها لها مقابل أن ترزقها بزوج يخرج من ضوء القمر**"[4].

السياق يطرح جملة النذر الثقافية في تضمنها بعض المفاهيم والصيغ التي تخص هذا طقس -النذر- ثقافي، وهو أن النذور لا تخص أو لا تقدم من قبل عامة الناس فقط، بل أيضاً من الملوك، والفرق بين طلب نذر العامة ونذر الملك، هو أن نذر العامة لرغبة فردية تخصهم، أمّا نذر الملك، فهو واجبٌ ملزمٌ بالملك، إذ بهذا يقدم دليلاً على التزامه بواجباته الدينية، فقد كان الملوك والحكام في العصر السومري يقدمون نذورهم للإلهة طلباً لإرضائها كواجب وشعيرة دينية يلتزم بها- الملوك- اتجاه الإلهة- [5].

ونقرأ من خلال سياق طقس نذر الملكة، لإنقاذ حكمها وشعبها من الدمار في كيفية الطلب النذر، إذ إن النذر في معتقدات (العراق القديم)، لاُ يقبل من صاحبه إلاّ إذ كان ملتزماً بواجباته الدينية، وعليه أولاً أن يؤدي الصلوات التي هي عبارة عن أدعية عند طلب وتقديم نذره؛ لأن الصلاة تهدئ غضب الآلهة التي كانت سريعة الغضب وشديدة العقاب وتجعلهم- الصلاة- ينالون أمنياتهم ورجاءهم من تقديم النذور [6].

---

(1) ينظر: الاسطورة والتراث: 105.

(2) ينظر: سيكولوجية الخرافة: 25.

(3) الهروب إلى اليابسة: 45.

(4) ن: 46.

(5) ينظر: القرابين والنذور: 117 وما بعده

(6) ينظر: ن: 110.

ونذر الملكة "**تنذر نفسها** "، هو عبارة عن خدمة الإله بتقديم وإباحة جسدها للإله، ويتم ذلك في مناسبة دينية خاصة، لأثمن وأقدس نذر وقربان يمكن أن يُقدم لنيل رضا الإله كواجب ديني، وهذه الحظوة– قبول النذر– لا تنالها إلاّ من اصطفاهن الإله، فالغرض من هذا الطقس (البغاء المقدس) لضمان أعمار الأرض وتكاثر الإنسان والحيوان وبهذا تصبح المنذورة– العاهرة– قديسة والكاهنة الكبرى في المعبد[1].

والنذر لا يتم إلاّ بعد أن يتحقق المطلوب، فهو نوع من المقايضة بين صاحب النذر والمنذور، نقرأ ذلك في "**حجاب العروس**"عبر نذر أم (مطر) في استذكار- مطر–السارد "**قالت: (هذا الوليد إذا عاش نذر علية انطيكياه)** "[2]، فسياق مقولة النذر ترتبط بـ **إذا عاش**، شرط جزائي لتقديم النذر/**هذا الوليد...انطيكياه**، وحين يتم المُراد/الانجاز، يخاطب المنذروله /العجوز، صاحبة النذر/أم مطر،على لسانه قائلاً لها: " **في إحدى غرف القصر الكبير سمعت جنزيل يقول لأمي: كل من ينذر لي نذراً، ولا يفي بنذره، يتسلط علية غصب السماء**"[3].

القرابين والنذور المقدمة للأمكنة أو للأشخاص متنوعة، منها قرابين بشرية أو حيوانية أو نباتية أو مادية[4].

ويمكن إن نرصد طرفي معادلة النذر: الناذر(أم مطر) والقربان (الطفل مطر)، والمنذور له (الساحر الصابئ)، والنتيجة أو أثر هذه المعادلة الثقافية، حين تتحقق هذه المعجزة (عودة الحياة إلى طفلها)!، تجد (أم مطر) نفسها مترددة في تنفيذ هذا النذر الذي سيقصم قشتها، لهذا يخاطبها الساحر بنبرة المهُيمِن المُتسلط، الذي يصور نتائج اللا تنفيذ النذر **بـ((يتسلط علية غصب السماء))**، حيث يستند خطابه التهديدي بالاتكال على خزين الذاكرة الجمعي والرصيد الثقافي للنذر في بنيةِ المجتمع.

وتقرأ، "فلسفة **التواصل**" خطاب الساحر المُهيمن على كيفية التموضع، "**داخل مجتمع معين وينفذ بأدوات مجتمعيه معينه، ويهدف قبل هذا وذاك إلى أيصال رسالة معينه لكل من يهمه الأمر عبر التراتبية الألسنية المعروفة المرسل– الرسالة–المرسل إليه**"[5].

---

(1) ينظر: عصر الآلهة: 120– 121.

(2) حجاب العروس: 8.

(3) ن: 9.

(4) ينظر الاسطورة والتراث: 99– 100، والقرابين والنذور: 17، 103.

(5) فلسفة التواصل: 9

إذ إن إلتزام صاحب النذر بتقديم نذره ليس واجباً شرعياً محتماً كيفما كانت قيمته- مادية، معنوية- ونستدل على ذلك، من خلال تعريفه: فـ" **النذر. لغة من نَذَرَ، ينذر، نَذراً ونذراً (اوجب على نفسه جانباً ليس واجباً)، يقال نذر لله على نفسه كذا" أي أُوجب على نفسه كذا تبرعا من صدقة أو إحسان أو غير ذلك**"[1]، إذ أن، الدلالة الثقافية لمقولة النذر تمثلِ ديناً لصاحب النذر (الله)، ومن هنا، الالتزام بها وإيفاء حقها حتى لو كان النذر كاهلاً ثقيلاً يحطُ على عبء المديون (الناذر) أحياناً[2].

فالوظيفة الرمزية للنذر تُستدعى من اجل حفظ حياة المنذور أو تركه تحت هذه الحماية[3]، وطلب النذر لا يكون إلاّ لمن يمتلك القوة والمقدرة لتحقيق ذلك لهذا تكون النذور إلى الله سبحانه وتعالى عبر وسيط رمزي مرئي بشري مقدس يقوم مقامه وفي مكان مقدس [4].

ولاشك أن النذر وتنفيذه، هو وساطة رمزية يلجأ إليها بعض السحرة لتنفيذ رغباتهم وطريقه يُنفذ بها للسيطرة الاجتماعية[5].

فسيكولوجية هذا التخويف الذي يسوقه هذا المُهيمِن- الساحر- على المُهيمَن عليه- أم مطر- حيث "**تحتفظ النفس بهذا الآخر المتخيل تحت سيطرتها، جاعلة أياه يعمل ما تشتهيه ضمن الوهم (العواقب الدينية لهذا الوضع...)... تثير بنحو متخيل الخوف من ردّ الآخر الكلي القوة (والكلي العلم بالطبع)الذي سيكون نواة الذنب اللاوعي. تخلق الذات على هذا النحو عبر الإسقاط، صورة ذهنية لفعل ورد فعل**"[6]، الذي يعمل- خطاب التخويف- بتأثير وتسليط المتخيل وتعطيل الواقع والعقل، فيغرق الذات -أم مطر- داخل اللا واقعي ويضمن سيطرته عليها مادامت تحت ظل هذا المتخيل التخويفي (العواقب الدينية)، تشغيل المتخيل الذي يُحرك في اللاوعي صور وأحكام وأفكار (النذر) المتُشكلة حزمة غليظة محفوظة في الذاكرة كقوة مادية ثقافية. فالخوف جزء من تاريخ وعقلية هذه البيئة الثقافية المائية، المُتسرب لها عبر موروثات اللاواعي الأزلي إلى الوعي الحاضر من تهويل كل شيءٍ مقدس[7].

---

(1) المعجم الوسيط: مادة نذر

(2) ينظر: الميثولوجيا والمعتقدات الدينية: 29.

(3) ينظر: القرابين والنذر: 109- 110

(4) ينظر: ن: 109- 110.

(5) ينظر: الانثروبولوجيا الاجتماعية: 67.

(6) تأسيس المجتمع تخييليا: 428- 429.

(7) ينظر: العقل في المجتمع العراقي: 121- 122.

ونقرأ نوعاً آخر من النذور المُقدمة من صاحب النذر- نساء قرية الدبن- إلى صاحبها أو وسيطها الرمزي- خادم المعبد القديم- نظير ماذا؟. يروي ذلك السارد العليم عن هذه البنية الثقافية التي تعيد إنتاج وتكرار الماضي التأريخي عبر مقولة النذور، فبعد إنجاز مهمة خدام المعبد لنساء قرية (الدبن)، يستوفي رئيس الخدم تسلم النذور من النساء، فـ"**يمد يده ليأخذ نذر كل واحدة منهن من القطع الذهبية الصغيرة وخواتم الفضة، والأوراق النقدية المدعوكة، وبعد أن يجمع ما لديهن من نذور وعطايا يقودهن صوب ذلك البناء المقفل**"[1].

فنوع النذر هنا، يشكل نوعاً من التطور الاقتصادي ما بين صاحب النذر والمنذور له، بالانتقال الطوري بالنذور، من النذور النباتية، الحيوانية، البشرية إلى النذور المالية.

والنذر يرتبط بالقوة الدينية والسحرية الذي كان يمُارسها الكهنة ويُسخرونها لمصالحهم انطلاقاً، من المكان المقدس/المعبد، إذ إن العراقيين القدماء اعتقدوا أن الإلهة تتجسم بصور بشرية يتعرفون عليها من خلال المشابهة الشكلية الروحية المكانية-المعبد/ السماء- والوظيفية/- كاهن، رجل دين-[2].

وكانت الناس تدفع إلى لهؤلاء- الكهنة، خدام المعبد- الأموال باسم النذور وذلك لأن"**سيطرة الكهنة من خلال سطوة الإلهة وتحكمها بمصير البشر. فهم يزيفون الوعي بالنقمة الدائمة لهذه الإلهة متى ما تآخر الإنسان عن دفع نذوره التي يعطيها للمعبد كضريبة**"[3]؛لهذا فإن هذه النذور تعمل عمل العلاجات النفسية في تخليص العقل اللاشعوري من الشعور بالذنب والخطيئة والكفارة عنها، طلباً للمغفرة ورضا الإلهة عنهم [4]،(كما قرانا سابقاً في العقاب الإلهي). فالإنسان العراقي عاطفي انفعالي يربط تفاصيل حياته كلها بالقوى الخفية، مما جعله يرى أن هذه القوى الخفية هي وراء كل ما يحدث له من مشاكل وأمراض وظواهر غير مألوفة، لهذا فهو يقدم القرابين والنذور لإرضائها[5].

ومن قدسية هذا المكان (المعبد القديم)، المُسيس لصالح النسق الثقافي الاعتقادي- السحر- ارتبط الدين بالسحر، وحُمل مقولاته الثقافية هيمنتها على هذا المجتمع، إذ تعمل الأنماط

([1]) عراقيون أجناب: 78.

(2) ينظر: القرابين والنذور: 110.

(3) العقل في المجتمع العراقي: 89.

(4) ينظر: عصر الآلهة: 114 وينظر القرابين والنذور: 24-25.

(5) ينظر: العقل في المجتمع العراقي: 85.

الأولية الماضوية على ترسيب موادها في النمط (الأهواري) الذي يلتقط ويستجيب بعفوية وتلقائية دون ترشيحها وتنقيتها من الشوائب العالقة بها.

ثالثاً : النجاسة

تشكل النجاسة مقولة ثقافية فرعية عن النسق الثقافي السحر، لنقضها النسق الثقافي الديني، ومن خلالها يمكن الكشف عن نمط من أنماط بنية تفكير هذا المجتمع، والعلاقة السيميائية التي تربط هذه المقولة كنمط ثقافي بالمقولات السابقة – البركة، النذر– هو النسيج ذاته الذي يغزل هذه البنية الفكرية –الهور– في علاقتها المزدوجة بالسحر والدين في مفاهيمها الفكرية والثقافية، لكل من المقولة والبنِية.

وتُوصي(ماري دوغلاس) في قراءة هذه المقولة الثقافية– النجاسة– أن تبدأ قرأتها من قراءة مقولة ثقافية نقيضة لها وهي الطهارة، قائلةً: "**يستلزم على كل من يباشر دراسة طقوس النجاسة في هذه الأيام إن يلجأ إلى معالجه أفكار الطهارة لأي شعب من الشعوب باعتبارها جزءاً من كلٍ أكبر**"[1]؛ وذلك للعلاقة الكيمائية الثقافية ما بين هذين المقولتين: النجاسة، الطهارة.

وعلينا قبل الكشف عن ذلك، أن نقرأ علامات أو شروط الطهارة في المجال الديني كما قرأها "**البروفسور هاربر**" في دراسته قبائل "**الهافيك**"، حيث يقسم درجات النجاسة أو الدنس: لهذه القبائل، الذين يميزون الطهارة الدينية **في درجات ثلاث: المرتبة الأولى العليا** للطهارة التي تعد شرطاً لأداء العبادة، **الدرجة الثانية** الوسطى التي هي الشرط الطبيعي المفروض في كل إنسان أن يلتزم به، **الدرجة الثالثة** الأدنى وهي النجاسة، وإذا لمس شخص من الدرجة العليا والوسطى هذه الدرجة تؤدي إلى نجاسته الكلية، أمَّا إذا لمس الشخص من الدرجة الثانية شخص من الدرجة الأولى فأن طهارته تبطل نسبياً ولا تتحقق الدرجة العليا إلاّ بالاغتسال بالماء[2].

وهذا يعني قوة اثر كيمياء النجاسة على الطهارة بنقضها وخرقها بالاتصال المادي الجسدي– اللمس– والمرجع الثقافي المختلف والمتعاكس ما بينهما، وربما يطرح سؤال: ما علاقة النجاسة/ الطهارة بالنسق الثقافي السحر، وعلاقتهما بالبنية الفكرية- الهور– وأين تشتبك وتفك هذه العلاقة ؟. فالنجاسة لها أبعادها الثقافية أو مشمولاتها، بحسب من يتبناها.

([1]) الطهر والخطر:7

(2) ينظر الطهر والخطر :60-61.

فالعلاقة بين السحر والنجاسة تتضح، من خلال قراءة هذا الفعل- السحر- من المرجع الثقافي الديني له،فمن أين نؤول صفة الدنس والنجاسة في هذا الفعل (السحر) إلاّ من هذا الجانب والبنية الثقافية للمقولة الثقافية للنجاسة.

ولو استفهمنا حول الأساليب- الأدوات- التي يستعين بها السَحَرة في انجاز هذا الفعل، وفككنا ما فيه من ممارسات من خلال، أحد السحرة المكنى بـ (البعاج) لمعالجة (لازم الخنزير)، حيث يطلب من أهله إحضار :"**دم ثلاث زارزير!**"[1]، أو من خلال العجوز الساحرة في (شط الواوي) في قرية الكفاخ، لمعالجة أحد المصابين بالرمد والعمى، أن يحضر لها: "**غراباً أسود في ريشه نقاط بيض...وقبل إن يموت تأخذ إبرة غليظة... تفقس عينيه بها، ثم تأخذ القليل من دم عينيه وتدعك به عينيك** "[2].

فنجاسة هذا الشكل من العلاجات السحرية حرام، يستند إلى المرجع الشرعي الديني؛ فالدم ولمس جسد الميت يعد من النجاسات والتداوي به، بقتل بعض الحيوانات حرمها رسول الله (ﷺ) لنجاستها[3].

وفي قراءة ميثولوجية النجاسة في المجتمعات البدائية، بتحديدهم ما هو نجسٌ وما هو طاهر، يرى الدارسون في وضع حدود، قد تكون هذه الأحكام اعتباطية، الغاية منها انضباطي وليس عقائدي أو هي عبارة عن مجازات وكنايات للفضائل والرذائل[4]، أي الغاية منها- الضوابط- صحيةً، لحفظ كيان جسد المجتمع من الأمراض.

وفي توسع أكثر عن مفهوم وسبب خطر النجاسة السحر، نقرأ من خلال السارد- مطر المسلم سابقاً ونور الصابئ حاليًا- عن ممارسة هذه الوظيفة- السحر- قائلاً: "**الكثير من هذه المأكولات نحصل عليها مجانا أنا والعجوز جنزيل، يجلبها بعض القرويين، الذين إلى المندي يأتون سرا لقراءة طالعهم لدى جنزيل**"[5].

([1]) شبيه الخنزير : 34.

(2) الهروب إلى اليابسة : 115.

(3) ينظر السحر وموقف الإسلام منه: 130.

([4]) ينظر الطهر والخطر : 81.

(5) حجاب العروس : 45.

إذ إن لجوءهم إلى هذا النمط–الساحر الصابئ– يعود إلى الاعتقاد الثقافي، في أن "**المندائي يمتلك... القدرة على التخيل الغيبيات والتحدث بها مما جعل سكان الأهوار يلتجئون إليهم... وهذا ما تجسد في شهادة المستشرقة البريطانية الليدي دوارور**"[1].

ومن خلال هذه الشهادة نرصد أمرين في ممارسة السحر من قبل هذه الطائفة: الروحانية المتصف بها الساحر الصابئ، وصلة هذا الفعل (السحر) بهم. والسياق يُقرر أن مجيء الناس– في قرية الهدام– إلى الساحر– جنزيل الصابيء– بسرية، والسرية تعني أن هناك ما هو مضمر تحت هذه السرية بالإخفاء والاحتجاب، وسبب هذه السرية غير مشخصٍ، أهو لعلاقته بالفعل - السحر– أم لعلاقته بالفاعل– الساحر الصابئ– ولفك تلك السرية، لابد من قراءة الأطراف الثلاثة :المجتمع، السحر، الصابئ.

إننا نقرأ نجاسة الفاعل الساحر الصابئ، يعود إلى منظور الآخر المختلف الثقافي المسلم. فالمعروف عنهم– طائفة الصابئة– أنهم يمارسون السحر كما هو متداول ثقافي، ولاشك، أن هذه السرية ترتبط بالصابئ من جهة والسحر من جهة آخرى.

فمن جهة السحر واللجوء إليه، يعد ظاهرة ثقافية اجتماعية غير مقبولة، وأغلب من يستعين به أو يلجأ إليه يتوخى هذه السرية،إذ "**ما تزال الخرافة تلعب دورها التخريبي في حياة الشعوب وتوقع بين الناس البغضاء بطرق مباشرة وآخرى غير مباشرة. وغفل الناس أو تغافلوا من كون الاعتقاد بالخرافة والأيمان بها ليس سوى إشراك بالله ونكران لجوهر العقيدة الإسلامية**"[2]. من ثم، فإضمار المجيء بسرية، هو تبني وإظهار الإلتزام بالمعيار الاجتماعي الثقافي، المُعلن حالة الرفض للتداول مع السحر.

أمّا عن التلازم بين النجاسة والصابئة في مفهوم البناء الثقافي الجمعي لأهل (الهور المسلمين)، لا يُحمل على ممارستهم للسحر إنما "**يعتبرونهم أنجاساً فلا يؤكلونهم ولا يشربون من الأواني التي يشربون منها**"[3]، ومن هنا، يتم تطبيق أحكام عرفية ثقافية بالعزل والانفصال عن النجاسة الصابئة، فكيف نؤول الشُفرة الثقافية إلاّ من مرجعها الثقافي ؟.

فمن الناحية الدينية الشرعية، مُلامسة النجس والنجاسة تُفقد المسلم الطهارة [4].

---

(1) الأهوار مكان الحرف الأول : 40.

(2) السحر والخرافة وموقف الإسلام، د. حسن الباش :13.

(3) الجبايش: 169.

(4) ينظر تفسير القرآن في مجمع البيان، الشيخ الطبرسي : ج2، 57.

والنجاسة – كما يقرأها الباحثون الانثروبولوجين– تحدث نتيجة الاحتكاك بالملامسة وهي تشكل خطراً رمزياً، لهذا فالنجاسة مقولة ثقافية تتصل بالبناء الاجتماعية الثقافي[1]؛ وذلك لأن الشخص النجس يشكل خطراً ما، كناية أو مجاز لارتكابه خطأ بإزاحة ما هو ثقافيٌ، أقرته البنية الثقافية لنظام ما (ديني، اجتماعي)، لهذا فهو بنجاسته أو ملامسة النجاسة يعمد على انتهاك العرف الثقافي وتجاوزه، الذي سيشكل تهديداً للبنية الثقافية هذه، وبعزله أو الانعزال عنه– النجاسة– يضمن البناء الاجتماعي الثقافي حماية وحصانة مقرراته الثقافية عبر المحظورات والتابوات (النجاسة)[2].ولنا أن نساءل، ما هي النجاسة التي تنقض هذه الطاهرة ولماذا هذه المعادلة الثقافية: **المسلم / الطهارة ≠ الصابئي/ النجاسة.**

إن النجاسة ليست بمفهوم واحد لدى كل المجتمعات، فكل مجتمع أنساقه الاجتماعية والثقافية ومفاهيمه، فمثلاً بعض المجتمعات أو الديانات تعتبر الخنزير حيواناً نجساً وبعضها تعده مقدساً، وهذا اللا اتفاق، منبعه الفرق في البنية الفكرية الجمعية للمفاهيم الثقافية من جهة ومن جهة آخرى المفاهيم الثقافية المشوشة التي لم تصل للفهمِ [3].

ومن هنا، يمكن قراءة نجاسة طائفة الصابئة من منظور ثقافي اعتقادي ومن منظور ثقافي ديني، فإذا ما تقرر في نمط الثقافة الاعتقادي نجاسة طائفة الصائبة، فعلى أي معيارٍ تم تقرير هذا النعت الثقافي (إذا استبعدنا السحر مؤقتاً). هناك اعتقاد في صفوف الناس، أن طائفة الصائبة هي خارج أهل الرسالات، لهذا يعد هذا النمط ثقافي ديني نجساً، غير أن هناك دراسة (لآية الله الخامنئي) تثبت عكس ذلك "**أوصله إلى حقيقة أن المندائيين قوم أصحاب رسالة وموحدون. وكان ولهم مع النبي الشهيد يحيى (عليه السلام)صلة روحية ودينية وتبشيرية ودروس حياتية**"[4]. وبين هذا الرأي وذاك، لنا إن نقرأ منظور الإنثروبولوجيا، التي ترى أن النجاسة لدى بعض المجتمعات تناظر القذارة الجسدية من إفرازات (الغائط، البصاق، البول، الرائحة النتنة)؛ لأنها تشكل خطراً مؤذياً للجسم، ويمكن لهذه القذرات أن تتنقل بعدوى الملامسة (بكل أشكالها) من جسد إلى جسد، لهذا فالضوابط الثقافية تجعل من لا يتطهر من هذه الإفرازات بشكل علمي وصحي نجساً، يحرم ملامسته أو الأكل معه وهذه النجاسة بطابعها الثقافي الديني ليست سوى مقياس للعناية الصحية لجسد المجتمع [5].

---

(1) ينظر الطهر والخطر : 12–13 و 63–64.

(2) ينظر ن : 195.

([3]) ينظر ن: 24.

(4) الأهوار من طوفان نوح :83.

(5) ينظر الطهر والخطر :56–58و 77 وما بعدها.

فهذه الضوابط الثقافية، هي محظورات هذه البنِية، الغاية منها أن تكون وصفة صيدلُّية وقائية يتم ترويجها من قبل النسق الثقافي الديني والاجتماعي، لضمان إلتزام الجميع بها. والنجاسة لغة، تعني النظافة، والنظافة أو بالأحرى الطهارة، هي ركنٌ أساسيٌ وشرطٌ ضروري في تأدية الطقوس الدينية الإسلامية[1]. وهناك بعض من هذه الطائفة (الصابئة)، يُعرف عنهم القذارة الجسدية، وعدم التطهر من الإفرازات القذرة الجسدية*. ومن هنا، تغدو هذه المقولة– النجاسة/ الطهارة– مرجعاً ثقافياً نستشف منه المفاهيم الفكرية الثقافية الكامنة في البنِية العمِيقة الذي ظهر على سطح البنِية الظاهرة.

حمل- البناء الثقافي الجمعي– أبعاداً رمزية، تتعلق بالنسق الثقافي للسحر وبالنسق الثقافي للدين، أو يمكن عدهُ نتاج البنية الفكرية العرفية الثقافية التي غدت بمرور الزمن قوة مادية مهيمنة في ذات المجتمع وذاكرته. وهذا يعني، هيمنه المرجع الديني/ الطهارة على خطاب السياق الروائي لهذا البناء الاجتماعي– الهور. وهذا يعني هيمنة الجملة الثقافية الدينية (الطهارة) على السياق الروائي وارتداده عن المرجع الثقافي السحر، ليس هذا فقط بل يمكن قراءة آيديولوجية الخطاب الروائي نتيجة لذلك التراكم الثقافي أو المرجعيات المؤثرة في توجيه الخطاب. فلو كان المؤلف –مثلاً– من الصابئة لقرأنا النجاسة والطهارة بمنظور آخر.

في " **عراقيون أجناب**" تلجأ زوجات شيخ المعدان إلى الساحر (الصابئي)، لُيفك عنه عقدة السحر عن زوجهن –شيخ المعدان–، الذي أصابه عجز جنسي مفاجئ، بعد ذهابه إلى المدينة بصحبه (جاسم العطية) الشيوعي وتعرضهما إلى مفارقة غريبة في بيت دعارة وعلى اثر تلك التجربة يفقد رجولته[2]، فيقلن لزوجهن –:"**انك أُصبت بعين حاسدة نجسة... ولا سبيل لفك عقدتك بغير الذهاب إلى الصابئي السحار!...وعادت الزوجات من عند الصابئي... وجعلنه يستحم ببول الجواميس ويأكل في العشاء ذنب الأفعى، ويشرب في الفجر دم السلحفاة**"[3].

ويمكن أن نقرأ توازياً ما، بين الحسد والنجاسة والسحر والساحر الصابئي. إذ يعد الحسد/ العين، شكلاً من أشكال السحر الأسود عبر تأثيره المؤذي في جسد الإنسان وتعد العين الحاسدة نجسة كأثر سحر شرير مؤذي[4]. ومن ثم، فعلاج الداء (العين النجسة)، بالدواء (نجاسة أو سحر الصابئ)، يعمل وفق منطق سيكولوجي دوائي يمكن له أن يستأصل مفعول الأثر المؤذي

---

(1) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية : 241.

* بشهادة بعض الناس المختلطين بطائفة الصابئية.

(2) ينظر عراقيون أجناب:ج6، 144–145.

(3) ن: ج7 :166.

(4) ينظر الطهر والخطر: 172 وينظر السحر والحسد في الريف ج2: 12و 37و 55و المعتقدات الدينية: 62.

النجاسة عبر المؤثر ذاته[1]. وفي هذا، نجد أن هناك تداولاً شعبياً ثقافياً يسرد، إذا شرب أو أكل مسلم/ طاهر، من مأكول ومشروب الخاص أو الُملامس لفم أو يد الصابئي/ النجس، فأن أي سحرٍ لا يؤثر به بأثر النجاسة، إذا بهذا يمنح وقاية مضادة حسب منطق السحر بانتقاله وتفاعله المضاد الحيوي،: **نجاسة السحر + نجاسة الصابئ = بطلان النجاسة السحر**.ومن هنا؛ فهذه المقولة الثقافية لها هيمنتها، لأنها تضم المعلومات والأفكار التي تعد مسلمة معروفة لدى مجتمعها ليس فقط بدلالتها الأحادية بل أيضاً المجازية والرمزية، من شأنها أن تكون أكثر تأثيراً وتحكماً لما تحمله من محمولات مرجعي[2].

رابعًا : المؤلف المضمر علاقة السحر بالدين

العلاقة المضمرة بين الدين والسحر، تظهر من خلال المقولات الثقافية سابقة الذكر– البركة، النذر، النجاسة–التي تندرج تحتها الازدواج الدلالية في المفاهيم الثقافية لبينِية كلّ نسقٍ ثقافي فالاتصالية، بين مفاهيم نسق السحر ومفاهيم نسق الدين يظهر بينياً عند بعض المجتمعات وخاصة البدائية (ومنها مجتمع الأهوار)، الذي يمزج ما بين هذين النسقين تارة– النجاسة–وتارة يربط بينهما– البركة، النذر– وسبب ذلك، ربما المفاهيم الثقافية المورثة في هذه البنِية العميقة الجمعية، التي تعود مفاهيمها المتوارثة، بجذورها إلى التأريخ الأسطوري اللاوعي.

والسبب الآخر، في ازدواج أو افتراق، المفاهيم ما بينهما– السحر والدين– للمرجع الثقافي التأريخي أو المفهومي لكلا النسقين. وقبل الشروع في أسباب ذلك لابد من إعطاء المفاهيم حقها في سببية هذا الاتصال والافتراق البين والمقارب ما بين هذين النسقين.

إذ تعود مرجعية أو مسقط الرأس الثقافي للسحر، إلى الأسطورة الدينية لصلته بالمعتقدات والكائنات الفوقية والقوى الغيبية والأمّاكن الأسطورية و الاعتقادية[3]، وقد ظهرا، السحر والدين متلاصقين منذ الأزل كتوأمين، واجه بهما الإنسان خوفه من الطبيعية اللا مرئية، ثم انفصلا– السحر، الدين– كلّ في اتجاه مختلف و تحول الصلة بينهما فيما بعد إلى عداء [4].

ويرى بعض الدراسيين، في هذا المجال، أن نشوء أو بداية السحر كانت منفصلة عن الدين، إذ إن، وجوده– السحر–، سابق على وجود الدين الذي يمثل مرحلة متطورة في الفكر؛

---

(1) ينظر الهيمنة الذكورية : 66–67.

([2]) ينظر آليات إنتاج النص الروائي نحو تصور سيميائي، عبد اللطيف محفوظ : 1.

(3) ينظر سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي.: 12–68،64،13.

(4) ينظر السحر والحسد في المجتمعات الريفية : ج1، 1.

فالسحر هو العلم البدائي والدين هو العلم المنطقي الذي انبثق على نقضه ودحضه، والوجه المفارق بينهما، متشكلاً من الطقوس والشعائر المتباينة، والسحر يتجسد، باللاعقلانية، واللا جوانية بمعرفة الله، والفردية، في حين أن شعائر وطقوس الدين هي شعائر إلوهية جماعية ترتبط بشكل وثيق برضا الله وحفظ المجتمع وحمايته وتنظيميه[1].

إن هذا النسق الثقافي –السحر، الدين–، ينتمي إلى النسق الفكري اللاشعوري والشعوري في البنية الثقافية العميقة والظاهرة لهذا البناء الثقافي. أمّا عن المرجعية الثقافية بينهما، فقد حاول بعض الباحثين وصلهما في خيطٍ واحد، فكلاهما عبارة عن مجموعة من الاعتقادات بالقوى اللا مرئية المؤثرة التي يؤمن بها بعض الناس– البدائيين– دون تحليل أو تفكير علمي لهما[2].

إذ يعرف " **انجلش**" السحر بإرجاعه إلى " **منبعها فيقول أنها عقيدة شبه دينية أو هي نشاط أو سلوك شبه ديني، وعلى وجه العموم هي أمّا منحدرة من عقيدة دينية سابقة أو هي فساد لمثل هذه العقيدة**"[3]. ويرى (**شتراوس**) أن الدين لا يفعل ولا يؤثر بدون السحر، والسحر لا يخلو بتمامه وعدته من اثر مفاهيم وأفكار الدين[4]. ويقول (**جيمس فريزر**)، أن السحر نسقٌ كاذبٌ يتوسل بالممارسات التي تتصل بالكائنات الأخرى، أمّا الدين فتوجهه ممارسة روحية إلهية لا تتوسط بغير ذلك[5].

ولـ(**دوركهاريهم**) رأي في ذلك، فهو أيضاً يفرق بينهما، قائلاً: أن الدين ممارسة جماعية نفعية خيره وأن السحر ممارسة فردية شريرة [6]. أمّا أكثر الدارسين، فقد فرقوا ما بين الدين كثقافة والسحر كثقافة آخرى، فأرجعوا، الدين إلى أهداف اجتماعية غايتها نفع الناس بعكس السحر، ومن هنا فالناس تخاف السحر، لأذاه وشره، ولا تخاف من الدين، لمسامحته وخيره، ومن يعمل بالسحر أو من يستعين به، يتوخى السرية بعكس من يمارس الطقوس الدينية.

([1]) ينظر الطهر والخطر. ماري دوغلاس.، 1995: 35،36، 43،44، وينظر الانثروبولوجيا الاجتماعية : 73.

(2) ينظر سيكولوجية الخرافة :13.

(3) ن :12.

(4) ينظر الفكر البري،كلود ليفي شتراوس : 263.

(5) ينظر تمثيلات الآخر : 104.

(6) ينظر الانثربولوجيا الاجتماعية : 74.

الفصل الثالث

توطئة :الاعتقادات الدينية

الدين نسق ثقافي مرتبط مع نشأة الإنسان ومتعالق مع ظهور المجتمعات، فهو قديمٌ قدم الإنسان، تتضح أهميتهُ من أثره المطبوع في كافة الأنظمة والأبنية الثقافية. ومن هنا، يُعتمد أو بالأحرى يُستثمر هذا النسق الثقافي- الدين- في أيِّ تحركٍ و تثوير لمكونات وعناصر بنية أي نظام اجتماعي؛ وذلك لما يمُلكه هذا النسق من قوة روحية ثقافية وقوة مادية اقتصادية في ذات البنيةِ العميقة والظاهرة للمجتمعات عامة.![1].

ومن هنا، فأن تسليط الضوء على هكذا نسق مهيمن يعطي فرصة للتعرف وفهم الركائز التي تتشكل منها البنيةِ العميقة والظاهرة الفكرية الثقافية لمجتمع ما[2].

يعدُّ الدين نسقاً ثقافياً من الأنظمة العقلية واللاعقلية المُشكلة للبناء الثقافي[3]، ويلعب دور المهيمن بوصفه معياراً لقياس السلوك وتوجيه الممارسة توجيهاً أخلاقياً، حيث تتمثل ووظيفته الثقافية بإشباع حاجات نفسية ورغبات إنسانية واجتماعية، وربط نشاطات الإنسان المبعثرة بوحدة جوهرية ذات هدفٍ واحد مشتركٍ وعامٍ[4].

فالدين عرفته كافة المجتمعات حتى بصورته البدائية لحاجة الإنسان إليه؛ لما يمنحه من شعورٍ بالطمأنينة عبر طقوسه وشعائره وقدرته على حل مشكلات الإنسان التي تهدده بالخطر- -كما يرى الدارسون في هذا المجال-[5]، فمن الممكن أن توجد مجتمعات وجماعات بشرية من غير معارفٍ وعلومٍ وفنونٍ، إلاّ أنه لا تكاد تُوجد مجتمعات من دون دينٍ.

وقد يُحمل هذا النسق الثقافي بمحمولات ودلالات متعددة، خلافاً لمفاهيمه وركائزه، دخيلة على مبادئه، تعمل على تشويش فهمه وتربطه بمفاهيم آخرى مغايرة له، وبالأخص في المجتمعات ذات البنية الفكرية البسيطة والعفوية والمغلقة.

ومن ذلك التداخل، ما يليبس مفاهيم الدين بمفاهيم الاعتقادات الثقافية في بنيةِ التأويلات المختلفة الفهم والرؤى، فتبدو مفاهيم الدين هي مفاهيم الاعتقاد أو بالعكس في تشغيل الكناية والإبدال المكاني المفهوماتي.

([1]) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية، جواد مطر الموسوي: 25 و47 و لمحات اجتماعية : 393.

(2) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية: 9 و 25.

(3) ينظر تمثيلات الآخر :101-102.

(4) ينظر الايديولوجياواليوتوبيا. في الأنساق المعرفيه : 196.

(5) ينظر لمحات اجتماعية : 393، ينظر الانثروبولوجيا الاجتماعية : 71.

لاشك أن هناك ارتباطاً ما بين بعض مفاهيم الدين ومفاهيم الاعتقادات الآخرى، غير أن المشُكل في هذا الارتباط في من يُلبس المفاهيم الدينية بمفاهيم الاعتقادات ويعمل بها وفق البدل والمبدل منه، فينشأ عن ذلك اختلال بمفاهيم الاثنين –الدين، الاعتقاد–، مما يُفقد توازن المفاهيم بالتطبيق الواقعي أكثر من المساحة المفترضة لها. وهذه الخلخلة بالدمج لا تنسب إلى مفاهيم الدين أو الاعتقادات، بل إلى البنيةِ الفكرية للبناء الجمعي، التي تُمارس عليه هذا الانزياح . ومن هذا، لابد من الوقوف على تعريف أو فهم الدين والمعتقد والتفريق بينهما.

يتعدد تعريف الدين بتعدد الديانات والمجتمعات الثقافية لهذا المفهوم، فنجد مثلاً، أن الدين الإسلامي يتعدد تعريفه بتعدد علمائه ومذاهبه، فـ "**الدين عند المسلمين، لغة واصطلاحاً، الطاعة والانقياد. وهو اسم لكل ما يعبد به الله**"[1]، ويعرفه **(الجرجاني)** بأنه وضع إلهي يخص دعوة أصحاب العقول إلى استجابة دعوة ما يدعوهم به الرسل والأنبياء، بما شرعه الله سبحانه وتعالى للناس وتم إيصاله بواسطة الأنبياء[2].

الدين إتباع ما انزلهُ الله تعالى من تشريعات وأوامر ونواهي بواسطة أنبيائه وحتم على الناس إتباع تلك التشريعات الإلهية، على وفق المثوبات والعقوبات، وبها– الالتزام بالتشريعات– يمكن أن نفرق بين إنسان متدين وآخر غير متدين، وبمعيار ذلك يمكن قراءة أو توصيف المجتمع. فالدين "مجموعة من الاعتقادات والطقوس التي يجسد بها الإنسان والمجتمع عن نوع بالحياة والآخرين، وتشكل أسس القيم فيها كما تعمل على توضيح أو تشكيل الاتصال بين أفراد المجتمع والمجتمعات الأخرى المختلفة [3]. ويعرفه الأنثربولوجيون: " **بأنه "نسق من المعتقدات والممارسات المباشرة الموجه نحو اهتمامات المجتمع الأساسية والجوهرية".. ويعرف بأنه " مجموعة من النظم الصارمة**"[4].

أمّا الاعتقاد، فهو المذهب الذي يعتنقه الإنسان ويؤمن بحقيقة فكرة معينة يدور في ضمنها–المعتقد– أيماناً قطعياً، ويُشكل مفاهيمه وعلاقاته الداخلية– داخل المعتقد– والخارجية– الآخر المختلف– على وفق هذا المذهب أو الاعتقاد[5]. وإذا كانت التشريعات الدينية إلهية خالصة، فليس بالضرورة للتشريعات الأخرى أن تكون إلهية، فقد تكون بشرية، وقد تكون خليطاً من الاثنين.

---

(1) الميثولوجيا والمعتقدات الدينية: 30.

(2) ينظر ن :29 –30.

(3) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية:31.

(4) note and queries ،op cit،p. 175. نقلاً عن الانثروبولوجيا الاجتماعية:71 .

(5) ينظر الايديولوجيا واليوتوبيا النسق المعرفي : 25–26.

إن العلاقة بين مفاهيم الدين ومفاهيم الاعتقادات–الدينية– هي علاقة الكل بالجزء. يُعبر الناس بشكل مرئيٍ منطوقٍ عن التزامهم وارتباطهم بالدين ويُحدد هذا الالتزام–بالطقوس– المجموعة الثقافية التي تدخل في دائرة الـ **نحن**- المعتقد– أو الآخر المختلف[1]،فـ "**النظام الديني يربط الإنسان بمعتقد معين ويوجد إله أو آلهة يقوم بعبادتها ولكن ارتباطه بهذه الآلهة قد يكون غيبياً أو عبارة عن رمز يربطه بقصص من تراثه**"[2]،والواضح أن الأيمان بالمعتقدات الدينية إنما ينبع من تأثير الإعمال الاجتماعية والنفسية للرموز الدينية[3]، لهذا "**احتلت المعقدات والعبادات والطقوس الدينية حيزاً كبيراً ومهماً في حياة الجماعات الإنسانية منذ القدم، فليس هناك جماعة من الجماعات لم تحيَ حياة دينية على نحو معين**"[4]. ويمكن القول أن الاعتقاد هو النهج الذي تتخذه بعض الجماعات والمجتمعات، لتوجه ما، يتعلق بموضوع – فكرة، شخص، مفهوم – ،تقتنع بها جماعة دون أخرى، وهو بهذا قد يكون اعتقاداً دينياً، سياسياً، فلسفياً، فكريا... .

وفي إطار النسق الثقافي الديني لهذا المجتمع، سنقرأ الاعتقادات الدينية لهذا المجتمع – الأهوار– المُتشكل أغلبه من المذهب الشيعي، الذي يدور محور اعتقاده على كل ما يمت بصلة إلى الأمّام علي بن أبي طالب وأبنائهُ من فاطمة الزهراء (عليهم السلام).

ومن خلال هذه القراءة الثقافية سنتعرف على البنِية العميقة والظاهرة، وعلى تداخل مفهوم الدين ومفهوم المعتقد، ومن هذا– الاعتقاد– سنقرأ البنية الثقافية في هذا المجتمع الذي يتحرك في مسار هذا الفصل: في أربع وحدات قرائية مع المؤلف المضمر أو انكسار النسق، من شعائر وطقوس والقراءة الثقافية لها من قبل هذا المجتمع وأثره على البنية الفكرية.

---

(1) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية:31.

(2) الانثروبولوجيا الثقافية :176.

(3) ينظر ن: 112 ، 115.

(4) الميثولوجيا و المعتقدات الدينية : 25.

المبحث الأول : الاعتقادات الدينية

أولاً: الشخصية الدينية (السيد):

يشكل نمط السيد الشيعي الشخصية الدينية النموذجية التي تحتل موقعاً ثقافياً سلطوياً مؤثراً وفاعلاً في البِنية العميقة والظاهرة لمجتمع الأهوار. فهيمنة الحضور أو التأثير الذي يمتلكها هذا النمط في البناء الثقافي الاجتماعي، يرجع لاتصال السيد بالمرجع الديني الأعلى المقدس المتجسّد بالرسول محمد(ﷺ)، وهذه الصلة الثقافية هي سبب الحظوة التي يغدقها الناس- الشيعية على هذا النمط بالتبجيل والقداسة، الذي يصل في بعض الأحيان إلى توفير الضمان الاقتصادي لهم[1]، فـ"**السادة كرجال مقدسين يجب أن يوضعوا فوق بقية البشر كافة. فما داموا "أولاًد رسول الله" فان احترامهم وتقديسهم واجب ديني**"[2].

فنقرأ من خلال هذا النمط هيمنة الاعتقاد وأثره في صياغة السلوك الثقافي والفكري ورسم العلامة الثقافية، نقرأها من خلال أنموذجها- السيد الشيعي- الرمز الديني في السياق الروائي من خلال الكناية الثقافية.

ففي رحلة بحث (السيد أبو خالد) وطرح الأسئلة للكشف عن هوية سارق فرس البراق يصل (السيد أبو خالد) إلى إحدى قرى (الأهوار) فيستقبله مضيف شيخ هذه القرية بما يوازي مكانته الثقافية فـ "**عند شروق الشمس سمع الفلاحون دقات الهاون تتردد... الشيخ يحتفل بقدوم السادة. يحتمي بهم. إن هذه الدقات تعلو عادة عند قدوم الحكومة. لا فرق في ذلك. السادة أيضاً حكومة**"[3].

سياق الخطاب الثقافي يبث علاماته الثقافية لسرد هذا النموذج- السيد-، من خلال الإشارة السيميائية الاجتماعية الثقافية بـ (**الهاون**) والأفعال المضارعة الرسمية (**يحتفل، يحتمي**) والتشبيه أو الكناية عبر المقابلة والتوصيف (**السادة حكومة**).

فإشارة دقات (الهاون) هي إرسالية سيميائية ثقافية اجتماعية يفهمها هذا المجتمع- أهل الهور- ويفك شفرتها على أنها دعوة من قبل الشيخ لاجتماع يخص أمور العشيرة[4]، وهذا الأمر

([1]) ينظر الجبايش : 150-151.

(2) ن : 152.

(3) ضياع بنت البراق : 171.

(4) ينظر الجبايش : 177.

الهام يرتبط حتماً بالأفعال السيميائية**"الاحتفال، الاحتماء"** التي تضارع فاعلها-**"الحكومة/ السادة"** في أثر مفعوله الواحد، وتضمر علاقة المشابهة والمقابلة ما بين الحكومة/ السيد في منظور هذا البنية الفكرية إلى تساوي الرتبة والمقام بالأثر الواحد للفعل سلطة.

فإذا كانت الحكومة سلطة بقوانينها وتشريعاتها وعقوباتها التي تُلزم الناس بتنفيذ أوامرها قسراً ودون ذلك القصاص، فالسادة سلطة، قد لا تختلف كثيراً لكونها موصولة بالسلطة الدينية التي تُوجب الالتزام بقوانينها وتشريعاتها واعتقاداتها، ودون ذلك أيضاً العقوبة. ومن هذه العقوبة ما يبثه خطاب الشيخ إلى أبناء عشيرته- المتورطين بسرقة فرس السادة- قائلاً لهم: "**وضع اليد عليها حرام. ومن يسرقها ينبت على جلده شعر خيل. وتتحول أظافره أظلافاً. بنت البراق لأولاًد الرسول... وانه إذا لم يعدها لأهلها فأن اللعنة ستحل علينا. كل من سرقها ملعون. كل من يعرف عنها ملعون**"[1].

ولو فكننا هذه التابو- التخويف، التحريم- الذي يسوقه خطاب الشيخ بـ:- **حرام، ينبت، تتحول، اللعنة**-، التي هي عبارة عن تابوهات لا تخص فعل السرقة بل هوية المسروق-فرس السيد-،فـ (السرقة/الحرام..)، لا تستند على مفاهيم أو تشريعات الدين بل تنبثق من تشريعات المعتقد- الشيعي- بدليل سياق الخطاب،(**بنت البراق لأولاًد الرسول...من سرقها ملعون).** والسرقة عموماً حسب التشريع الديني الإسلامي حرام، لكن عقوبتها وقصاصها لا ينزاح إلى هذا الحد: **ينبت، تتحول، اللعنة.**

فهذا الخطاب السيكولوجي هو سياق ثقافي عرفي مغمور في الوعي الشعوري واللاشعوري لهذه البنية الفكرية، حركته وأيقظته منبهات- سرقة البراق- الذي عمل على تشغيل كافة الصور المروعة: **ينبت على جلده، تتحول أظافره، اللعنة،** المُفعلة تلقائياً في ذاكرة هذا البناء لنموذج السيد الشيعي الذي هو محصلة تجارب ثقافية عاشها هذا المجتمع وأصبحت بمرور الزمن قوة مادية ثقافية راسخة فيه معياراً، إذ إن هذا المتخيل الثقافي ليس محضاً افترائياً تخيلياً مفرغاً من الواقع بل هو نتاج ثقافي[2]، فـ"**لعنة**"، هي مقولة ثقافية من الموروثات الدينية الثقافية، تحمل دلالة الغضب الإلهي وتنزل على كل من ينتهك مقدس، وهي جزءٌ من البنية الفكرية الثقافية للمجتمع الذي يتقولها و يتلفظها[3].

---

(1) ضياع بنت البراق : 62.

(2) ينظر الماركسية والدين، حسن الصعيب : 82-83.

(3) ينظر الطهر والخطر:182.

وفي مقاربة لتابو هذا النموذج- السيد- نقرأهُ في خطاب "**نوح وكلاب الزمهرير**"، التي تسرد حادثة موت طفل السيد (نوح) في إحدى (قرى الأهوار)، بسب خطأ غير مقصود واعتباطي من جارتهم الفتاة الصغيرة (حفيف)، التي كانت تعتني به في غياب أمه- زوجة نوح- فيغرق الطفل سهواً، وعلى اثر هذه الحادثة، يترك السيد نوح قريتهُ في الهور. ومن جهة أخرى، ودرءاً لهذا الخطأ الجسيم من قبل أهل الطفلة وتجنب للعنة الإلهية، يبتكرون مقايضة تُخفف الشعور بالذنب وطلب المغفرة، يقول (سلمان) والد حفيف للسيد (نوح): "**حفيف منذورة لك منذ ذلك اليوم الذي ضاع فيه السيد الصغير عيسى**"[1].

فمقولة النذر تشتغل على وفق المبادلة والمقايضة، فنظير موت طفل (السيد نوح) تدفع الفتاة (حفيف) هذا الثمن التعويضي بصيغة النذر، وجملة (النذر) تشتغل كناية اقتصادية تعويضية أو فدية عن خطأ طفولي غير مقصودٍ، للتكفير عن ذنبٍ غير مقصودٍ أيضاً- موت السيد الصغير- فهو شعور سيكولوجي اتجاه النموذج- السيد- حصراً؛ إذ لو كانت هذه الحادثة- قتل غير مقصودٍ- تخص فرداً من عامة الناس، لتمت تسوية القضية حسب العرف الثقافي المتداول بـ (الفصل)، الذي هو تعويض مادي أو معنوي - امرأة- يدفعهُ أهل الجاني إلى عائلة المجني عليه، سواء أكانت الحادثة مقصودة أم غير مقصودة في مدة زمنية متفق عليها، لا تتجاوز فترة زمنية طويلة- سنوات-[2].

إلاّ أن هذا السياق- التعويض- هو خارج هذا العرف الثقافي الاجتماعي: **أولاً**، لانبثاقه عن تصرف طوعي من قبل الجاني- أهل حفيف-، ومحدداً بصيغة النذر. **ثانياً**، المدة الزمنية للتعويض الممتد من طفولة الفتاة إلى بلوغها سن الزواج!.

لهذا فإن السيد- نوح- على علم بهذا -النذر مسبقاً- وحينما حان موعد قطافها- نضوج الفتاة للزواج- عاد ثانية إلى قريته ليستحصل حقه الشرعي- النذر- لذا يجيب والد الفتاة الذي أخبره أيضاً برغبة الشيخ(داود) بالزواج منها رغماً عليهم، فيجيبه السيد- نوح- :"**الشيخ داود يريد حفيف. والله لن يفعل ذلك ما دمت حيا. جئتك أخطبها... هتف سلمان وهو بحالة شجن وطرب** "[3].

---

(1) نوح وكلاب الزمهرير، جاسم الهاشمي : 71.

(2) ينظر الجبايش : 100 و 140-141.

(3) نوح وكلاب الزمهرير: 71.

ونقرأ، أيضاً في سياق النموذج- سيد نوح- تفضيلهُ من قبل أهل- حفيف- كزوج لأبنتهم على الرغم من كبر سنه وعماهُ وفقره على زوجٍ كشيخ- داود-، القوي- عافيةً ونظراً ومالاً-، :

السيد نوح >الشيخ داود = زواج حفيف.

فإلى أيِّ شيءٍ نحيل هذه المعادلة لنفك شفرة هذه المفارقة في التفضيل المفارق.نستحصل الإجابة من حديث (سلمان) لزوجته (أم حفيف) عن سبب هذا التفضيل المفارق:"**اسمعي يا من هناك. اسمعي الكلام يا أمها. لسوف يغفر الله لنا الذنب. ها نحن نتقرب إلى رسول الله وندخل معهم الجنة. هيا هلهلي**"[1]، ويقول أيضاً (للعبد) الذي يسوقه إلى حتفه (للشيخ داود): "**تريدني إن أزوجها للشيخ داود بدلا من نوح. وأين اهرب من وجه الله يوم القيامة**"[2].

السياق يقرُّ تابوين: تابو النموذج السيد/ نوح، وتابو السلطة/ الشيخ داود و(سلمان)، ووالد الفتاة يواجه أمرين أو خوفين لا مفر منهما: فإمّا إن يتقي شر استبداد السلطة وعذابه الأرضي، ويزوج ابنتهُ للشيخ، أو أن يتقي لعنة نموذج السيد وعذابه سماوي ويفي بنذره له. فاختيار أحد هذين الخيارين، سيحدد من هو أقوى تابو (التخويف، القداسة) وأكثر مركزية وقوة مادية في ثقلها في البنية الشعورية الفكرية؟، والنتائج ترجح كفة نموذج السيد فـ" **فالخوف هو رمز نفسي للتقديس**"[3].

لكن ليس وحده تابو هذا النموذج هو وراء الإيفاء بنذره، بل المحمولات الثقافية المادية لهذا النموذج (السيد)، منحته هيمنة لا شعورية، أوصلها المجتمع إلى الاعتقاد أن هذه المصاهرة بين النموذج/ السيد نوح والعادي/أهل حفيف، ستحقق فائدة أخرويه مؤجلة عبر الاتصالية النسب ما بين النموذج والعادي المؤدي إلى النموذج الكلي الرسول (ﷺ).

وهنا تغدو الجملة الثقافية الدينية الاعتقاديه- النموذج- هي الجملة المهيمنة لكل الدلالات السلوكية والمقولات الثقافية و التابوهات في السياق الثقافي.

وفي مجاورة تابو التخويف والمقولة الثقافية نتدرج إلى مقولة ثقافية آخرى، المصبوغة الدعك بنموذجها الثقافي -السيد-، الذي تستغيث بها عشيرة الشيخ (حسن) (لبركته) لفك قفل قضية حمل الرجل (غراب)، فـ"**هو المعين بعد الله جل شأنه، وربما ننال شيئاً من بركاته**"[4]. فإذا قرأنا في السياق السابق عن المقابلة والتشبيه الأرضي ما بين النموذج-السيد- والحكومة،

([1]) ن: 71.

(2) ن : 72.

(3) العقل في المجتمع العراقي : 120-121.

([4]) مولد غراب : 23.

ففي هذا السياق تتقدم رتبة وسلطة هذا النموذج إلى الموازاة بالعلو والرتبة السماوية الإلهية، من خلال النيابة أو الخلافة "**بعد الله**" في القدرة الإعجازية الممنوحة له عبر امتلاكه واتصافه بـ البركة، لهذا فـ "**هو مخلص القرية الأخير، سنسير وراءه إلى ما يراه هو، مغمضي العيون**"[1].

نقرأ تراتبية أخرى من قبل عشيرة الشيخ حسن وبعد (السيد عنبر) لقيادتهم، (**مغمضي العيون**)، كنايةً عن إحساسهم بفقدان البصر والبصيرة، فهو الضوء والبصيرة، إذ "**يحتل الإنسان الذي ينتمي إلى سلالة النبي مكانة عظيمة بين أعضاء جماعته... يتبعون بذلك نفس النمط من التفكير الأسطوري الذي يقدس الإله/ الحاكم واعتباره مصدرا للحق والحقيقة دون تمحيص**"[2]. ونقرأ أيضاً اتصافه الدلالي بـ"**المخلص/ المنقذ**"، وهي ليست لفظة سردية اعتباطية إنما هي جملة ثقافية منبثقة من الاعتقاد الثقافي بالنموذج الأخلاقي اليوتوبي[3].

تقرأ الإنثروبولوجية الثقافية الجملة الثقافية– **المنقذ**–، بإنها جملةٌ منغرسةٌ في اللاشعور الجمعي لأغلب المجتمعات المتدنية وهي موجودة على طول التأريخ فهي منطوية على انتظار ومنتظرٍ ما، يُغير لها الوضع الاجتماعي السياسي الفاسد الذي تعيشه[4].

وفي ذات الجملة الثقافية نقرأ في "**شبيه الخنزير**" نموذج السيد ياسر الذي يحضر إلى عشيرة الشيخ (شبوط) ليقدم مساعدته لـ (لازم الخنزير)، فتستغيث (سليمة) زوجه (لازم): "**تحت أقدام السيد باكية، لائذة بعصامية هذا الرجل المبارك**"[5].

فالبركة المقترنة بالمقدس، تنحصر فقط في هذا النموذج– حسب الاعتقاد الشيعي– وهذه القداسة لا تنطوي فقط على البركة أو القدرات الروحية الإعجازية، بل تتجاوزها إلى مقولة ثقافية تخص وتعني هذا النموذج، وهي العصمة التي خص بها الله سبحانه وتعالى أنبيائه وأوصيائه والأئمة الاثني عشر من أبناء فاطمة الزهراء (عليهم السلام)، التي تعني حصانة من ينفرد بها عن الذنوب والأخطاء البشرية[6]. فهو يعرف ما لا يعرفه غيره بهتك الحجب، ويتميز هذا النموذج المعصوم عن البشر الخطّائين، ونقرأ الارتباط الثقافي ما بين البركة والمنقذ المخلص والمعصوم المختزل في النموذج – السيد الشيعي.

---

(1) ن :71.

(2) العقل في المجتمع العراقي : 553–554.

(3) ينظر ينظر تاريخ الحضارة ج 1–2 علي شريعتي: 193،196.

(4) ينظر ن ج 1–2: 192–193.

(5) شبيه الخنزير : 46.

(6) ينظر تفسير التبيان في القران الكريم : تفسير الطوسي، ج1، 255.

وهذا التفرد غير مقترن بالتابو والمخلص والعصمة بل أيضاً بسيميائية أخرى تميزه عن غيره، وهي سيميائية اللون الثقافية المُقتصرة عليه فقط.

ثانياً : اللون

نظرية الألوان وفلسفتها تشتغل على وفق إرسالية سيميائية كنائية في معادلة ثلاثية الأطراف:

المرسل + المؤثر/ المرجع الثقافي + المرسل إليه/ المؤثر عليه = الأثر الكنائي.

فاختيار لون ما من المُرسل هو محاكاة يريد بها تسريب المؤثر الإرسالية في قناة الخبر إلى المرسل إليه، التي تتحرك على وفق: الشفرة الثقافية/ اللون، المجتمع/ المرسل إليه، فتتحقق أثرها– اختيار اللون– عبر تلقيها.

اختيار لون ما، يُشير إلى الرغبة بالمحاكاة والمشابهة الكنائية لمرجع ثقافي، حيث إن هذه المحاكاة لا تنطلق من الفراغ الدلالي، بل تعتمد إرسالية مقصودة، موجهة إلى متلقٍ يفكها بسهولة على وفق شفرة بنائه الثقافي، التي- ربما– تكون لغزاً.ومن هنا، فاءن هذا النموذج بانفراده النسبي انفرد أيضاً واستثنى باللون، تميزاً له، فالسيد **(عنبر)** "**يضع على رأسه غترة خضراء... وكأنما عمامته الخضراء الصغيرة قنديل براق تزيده إشعاعاً ينعكس على حضوره البهي**"[1]. والسيد (ياسر) يضع على رأسه "**شطفته الزرقاء وتوهجت عيناه في بصيص اللالات**"[2]. أمّا ابن السيد (مهنا) في احتفال طقس توريثه كحافظ لكنوز عشيرة السادة، فقد ارتدى "**الرداء الأخضر كعادة الأجداد، واعتم بعمامة سوداء**"[3].

ويعد هذا اللون "**العلامة التي تميّز الأشراف عن غيرهم. وتُنتسب بدايتها إلى الخليفة العباسي المأمون، فهو عندما عيّن الأمّام العلوي علي الرضا ولي عهد له في عام 201هخلع السواد الذي كان شعار العباسيين ولبس الأخضر بدلاً عنه**"[4]، **فأصبح هذا اللون بمرور الزمن قوة ثقافية تخص هذا النموذج بالتخصيص كعلامة تشير إلى هويته الثقافية**[5].
والسيميائية التي يحملها هذا اللون الأخضر/الجنة والأزرق/ السماء، إشارة إلى الإلوهية، إذ يرى

---

(1) مولد غراب : 29.

(2) شبيه الخنزير: 48.

(3)عراقيون أجناب: ج 7، 189.

(4) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث : م4، ج 6، القسم الثاني:9.

(5) ينظر الجبايش :151.

"**هولدرلن**" كونها"**رموزاً مختلفة للمساواة بين السماء والأرض. والرمز الأكثر مباشرة هو اللون الأخضر، الذي ترى فيه نظرية الألوان... اللون الوحيد الذي يؤمّن لعيننا الرضى الكامل**"[1].

أي إنها ليست فقط علامة محاكاة العلوي السماوي بل هو مؤثر نفسي في المتلقي، إذ لو فككنا اللغة الخطابية اللون- الأخضر، الأزرق- الذي اشتغل على وظيفية الخطاب التواصلي السيميائي في إرسالية مُشفرة ما بين المرسل والمرسل إليه، لعبَ دوراً في الوظيفية التوجيهية لتحقيق السيطرة الاجتماعية الثقافية والتأثير في المتلقي[2].يقرأ (**بيرس**) هذا الرمز أو الإشارة السيميائية كمؤثر في سلوك ومخيلة المتلقي عبر استحضار وتداعي- الجنة، السماء- الأفكار والصور والدلالات المتعلقة به[3].

فهذا التداعي يصبح مهيمنة لا شعورية تتحكم وتبرمج السلوك والبنية الثقافية، لهذا ينتقد (**ريكور**) عبر تساؤل ما يوجهه لإشارات ثقافية مرجعية، إذ "**إن الإنسان إذ يفهم نفسه من خلال الإشارات المقدسة بوساطتها، فانه ينفذ اكبر تنازل جذري عن نفسه يمكن إن يتصوره**"[4]؟!. وفي حضرة هذا النموذج والاعتقادات الثقافية الدينية المُنساق إليها هذا البناء، نقرأ طقساً يخص (أهل الهور) يتمثل بمكان طقس الدفن.

ثالثاً : طقوس الدفن

في إطار الاعتقادات الدينية الثقافية، نقرأ طقس الدفن أو بالأحرى مكان الدفن، حيث يُلزم أو يلتزم الاعتقاد الثقافي- الشيعي - بحتمية الدفن في مقبرة النجف جوار قبر الأمّام علي بن أبي طالب (عليه السلام)؛ إذ" **يعتقد سكان الأهوار أنهم يستطيعون إن يضمنوا حماية الأمّام علي بن أبي طالب في الحياة الآخرة إذا ما دفنوا جواره في ارض النجف المقدسة**"[5]، وذلك لاعتقاد، إن الدفن في النجف يرفع عن الإنسان عذاب البرزخ وحساب منكر ونكير[6]. والمدار الاعتقادي الثقافي- أهل الهور- يتمركز على محور النموذج الأمّام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، - اعتقادهم- لما يُملكه من صلاحيات وامتيازات تخوله قدرات يخصها لشيعته أو بالأحرى في

---

(1) مرايا الهوية، جان- فرانسوا ماركيه : 320.

(2) ينظر علم دلالات الألفاظ والمجتمع جيفري ليش،ت:عبد الواحد محمد الثقافة الأجنبية،ع1،2004 : 5.

(3) ينظر انظمه العلامات في اللغة والأدب والثقافة. مدخل الى السيميوطيقا : 34.

(4) صراع التأويلات : 55.

(5) الجبايش : 37.

(6) ينظر باب نظرات معاصرة في القران : 119-133 ج10 : 17، و منازل الآخرة لشيخ عباس القمني ج1 : 143.

مجاورته المكانية بقطع النظر عن الالتزام بالواجبات الإلهية الدينية، فالحماية مضمونة وأكيدة لحجب العذاب الآلهي عنهم !.

في "**وليمة لأعشاب البحر**" تسرد ملحمة التأريخ الثوري للمكان- الهور- ضد السلطة القمعية منذ الأزل أو منذ ثورة (الزنج) إلى العصر الحديث،من خلال استذكار الشيوعي (مهدي جود)، الناجي من رصاصة سلطة أبادت الثوار الشيوعيين،قائلاً: "**من تلك الأهوار النائية يأخذون موتاهم بالزوارق ثم بالقطارات أو السيارات ليدفنوهم في مقابر الأرض المقدسة بالنجف الاشرف... ليحققوا لهؤلاء الموتى شرف القربى من دائرة ارض أحفاد الرسول**"[1].

نقرأ من خلال سياق جملة الطقس الدفن في هذا المكان- مقبرة النجف- المعاناة الاجتماعية الحضارية/ النقل والمواصلات بالتدرج المبدوء من هناك (الهور): الزوارق، فالقطار، فالسيارة، لتسرد ليس فقط معاناة المسافة الحضارية، بل أيضاً لتكشف حجم الهامش/ الهور- الزورق- مقارنة بحجم المركز/المدينة - القطار، السيارة-.

ونقرأ، على رغم من هذه المعاناة الإصرار على الدفن في هذا المكان دون ما عداه " **ليحققوا...شرف القربى من دائرة ارض أحفاد الرسول**"، لعل سبب ذلك يعود، لاعتقادهم بفاعلية المؤثر الفيزيائي المقدس النموذجي (قبر الأمّام) بمجاورة المؤثر فيه العادي (موتاهم) من خلال انتقال فاعلية الأثر بالعدوى بين المؤثر والمؤثر فيه، بما يُملكه المقدس من هالة وممنوحات وامتيازات إلهية، فمن خلال المجاورة يتحقق الفعل الفيزيائي المتعدي بهذه الهالة المقدسة لهم[2].

وفي "**شبيه الخنزير**"، نقرأ اقتراح السيد (ياسر) بالذهاب إلى زيارة مرقد الأمّام العباس(عليه السلام)لطلب الشفاء لحالة (لازم الخنزير)، وإذ بهذا الاقتراح يكون بشارة لهم؛ وذلك: "**ليقرؤوا الفاتحة على أرواح موتاهم رحمهم الله برحمته الواسعة، فقد كان بين موتانا وأحيائنا قطيعة قديمة تسببت بها حياتنا المعزولة في الهور**"[3].

لعل الدلالة السردية تظهر من خلال- المقبرة/موتاهم- جوانية المدى الانفصالي، بانقطاع الصلة الزمنية بين الماضي والحاضر وذلك؛ للمسافة المكانية ما بين (الهور) والمدينة بسبب الانعزال الحضاري أو الهامشية الاقتصادية !.ويغدو هذا التوظيف الثقافي- الدفن- في الخطاب إرسالية تحتية إشارية توجهُ القراءة لمضمر ما، وإذا بهذا السياق: "**كأننا بذلك " الأنا الكتوم "**

---

(1) وليمة لأعشاب البحر، حيدر حيدر: 142.

(2) ينظر الطهر والخطر: 42.

(3) شبيه الخنزير: 49.

يقول إن "ما أتحدث عنه حدث تاريخي". وهذه ضمانة أقوى من مجرد التصريح بالوفاء للتاريخ"[1]، أي التصريح عن الحالة الهامشية الواقعية التي يعيشها هذا المجتمع في ظل الدولة.

وفي "**حجاب العروس**"، لا تتم مراسيم الدفن في النجف في وقتها– وقت الموت– بسبب هذه المسافة البعيدة، وبما أن من الملزم الاعتقادي، يكون الدفن في النجف وللصعوبة الإمكانية والاقتصادية في تحمل تكاليف النقل من (الهور) إلى النجف بشكل فردي، لهذا تطلب الأمر البحث عن حل بديل ومؤقت نقرأهُ من خلال السارد: "**أتى مركب (الزاتوت) وهو مركب كبير يسمونه (البركش) متخصص بجمع جثث الموتى من أبناء القرى كل عام، ونقلها إلى مقبرة وادي السلام في النجف الاشرف ويسمى الدفن في مقبرة القرية بـ(الوادعة")**[2].

فكان حلٌ ثقافيٌ، هو الدفن المؤقت في مدفن قريب(الهور) كوديعة في هذه الأرض وحين يسنح الظرف يتم استخراجها ودفنها في النجف[3]، فالإنسان يشكل برنامجه الاجتماعي على وفق منظم المُبرمج الثقافي، الذي هو صناعة إنسانية تلبي حاجاته من جهة وتناسب الظرف البيئي من جهة آخرى[4].

ونقرأ على وفق هذا الابتكار (الدفن المؤقت) اعتقاداً آخراً، يخص البنية الثقافية لمفهوم الأرض، التي تكون بمثابة حضن الأم الرءوم في حفظ أولاًدها والائتمان عليهم، ولا شك إن هناك مرجعية ثقافية– موروثات ثقافية–لهذا الاعتقاد، حيث تعود جذور هذه الفكرة– الأرض/ أم– إلى التأريخ الأسطوري البابلي الذي وجَد في هذه الأرض قوة كونية تتعدى وظيفة فصل الخصوبة والعطاء فهي تحمل معطيات الآلهة أو الأم الأنثى التي تشكل محور ومحرك الحياة[5]، و"**لان الأرض أمّاً رءوماً حنوناً فان عقل الفرد العراقي يحتفظ لها بميزة العطف على الميت والحفاظ عليه ريثما ينقل رفاته إلى ارض آخرى. وهذا ما يُسمى في العرف الاجتماعي بـ"التأمين" إذ يُدفنَ الميت ويخاطب المقربون له الأرض : يا ارض هذه أمّانتك** "[6].

---

(1) الفضاء الروائي :82.

(2) حجاب العروس : 40.

(3) ينظر الجبايش : 37.

(4) ينظر الانثروبولوجيا الثقافية :155.

(5) ينظر الاسطورة والتراث :72.

(6) العقل في المجتمع العراقي : 409.

رابعاً : واقعة الطف

من أنماط الطقوس والشعائر التي تجسد الاعتقادات الثقافية لمجتمع (الأهوار) إحياء الذكرى السنوية العاشورائية لـ **واقعة الطف**؛ وذلك "**لتعظيم مأساة الحسين وترسيخها في الوعي التأريخي وهي النواحات الجماعية، ومواكب اللطم، والزناجيل، والتشابيه، والمحاضرات الدينية، ومجالس التعزية،...**"[1]. فهذه الشعائر الدينية الاعتقادية–الشعية–، بكل تفاصيلها وصيغها، تشكل جزءاً اتصالياً ثقافياً دينياً، لهذا المذهب، لها وظائف اجتماعية وثقافية وسياسية ودلالات ترمز إلى الدين الإسلامي، لما تجسده هذه الشعائر من مثوابات وفضائل أخروية ودنيوية، مروية عن النبي (ص) والأئمة الأطهار[2].

هذه الطقوس تمارس عبر **صيغتين**: الصيغة **الأولى**، برواية الحادثة التأريخية–واقعة الطف– من خلال ما يعرف "**بـ (القرايات)، وهي اجتماعات دينية منظمة تستمر عشرة أيام تقرأ فيها فصول من حوادث الموقعة المثيرة بطريقة تلعب بمشاعر المجتمعين ويصحب هذه القراءة بكاء وعويل...**"[3].والصيغة **الثانية**، بالتمثيل المسرحي، حيث يتمسرح الماضي بالحاضر لمحاكاة واقعة الطف، التي" **يطلق عليها العراقيون لفظة شعبية هي(التشابيه)... تشبه الأدوار البطولية الحقيقة لواقعة الطف**"[4].وسنرصد تلك الصيغتين في السياق الثقافي ونقرأ من خلالهما المرجعية الثقافية للبنية الفكرية والسيكولوجية لهذا العقل الثقافي الجمعي اللاشعوري.

يتحدث خطاب "**وليمه لأعشاب البحر**" عن هذه المراسيم السنوية قائلاً: "**بطقوس مضخمة بالتأنيب والندم الفاجعي...يبدؤون القرايات.فصول من فاجعة كربلاء... مصحوبة بالعويل والبكاء المرير حزناً وندماً...وفي ليلة العاشر من محرم يبلغ الندب والنحيب واللطم أشده حتى الإدماء والموت**"[5].

في "**ضياع بنت البراق**" يتداول هذا الطقس السنوي السردي من خلال الراوي أو المعلق الذي ترسله الحوزة العلمية من النجف، يحكي ذلك، أحد (المعدان) إلى السيد (أبو خالد)، قائلاً: "**يروي لنا سنوياً نفس القصة. ونبكي كل يوم مرتين ولمدة عشرة أيام** "[6].

---

(1) ن :486.

(2) ينظر: وقفة مع الشعائر الحسينية:49–50.والأمام الحسين من الميلاد إلى الاستشهاد:135–147و390–398.

(3) الجبايش: 36–37.

(4) العقل في المجتمع العراقي: 496.

(5) وليمة لأعشاب البحر : 141–142.

(6) ضياع بنت البراق : 41.

و "**حجاب العروس**" يسرد هذه الحادثة أحد أبناء القرية (الهدام) – الملا رمضان–قبل أن يصبح– الشيخ رمضان– ثم الإقطاعي رمضان–، كان يقرأ فصول هذه الحادثة في كل مناسبة عزاء (وفاة شخص) بالإضافة إلى موسمها السنوي، كما يستذكر السارد عنه– رمضان–: "**وفي كل جلسة كان يعرج في نهاية كلامه على حادثة عاشوراء وإحداث استشهاد الأمّام الحسين بن علي في موقعة كربلاء** "[1].

نرصد، في هذا النسق الهوية الثقافية لهذا المجتمع أو هذا المذهب، عبر الظهور المرئي والمنطوق من خلال ممارسة الطقوس، إذ يقرأ الدارسون في تاريخ الحضارات أن ممارسة الطقوس هي جزءٌ من منطوق الهوية السردية، التي تعمل عمل المثُبتات الصناعية في تثبيت كيانها المجتمعات والعمل على تطويرها وتشغيل حضورها المرئي[2].

المسرحة العاشورائيه–في الرأي الأسطوري– تمتد جذورها الثقافية إلى تأريخية الأساطير العراقية القديمة، تعرف بطقوس النواح الجماعي في بابل القديمة على إلههم (مردوخ، تموز)، رمز الأب الحامي والمشرع، حيث كانت تقام له سنوياً في ذكرى قتله أو استشهاده، طقوس ومواكب العزاء ومناحات وكانتً تمثل مسرحية لهذا الحدث وتسرده عبر المعلق الراوي، لمحاكاة هذا الحدث المأساوي[3].

ومثل هذا (التمثيل/ التشابيه) المسرح الطقسي، تجسده بعض المجتمعات الثقافية الدينية على رموزها المقدسة(المسيحيون) لمحاكاة الحدث والتذكير به وترسيخه بالوعي الحاضر[4].

لهذا يطرح السؤال "**لماذا الحزن والبكاء في موسم استشهاد الإلهة؟ ولماذا لطم الخدود وشق الجيوب الذي كان يمارس حزناً على (تموز)... و(المسيح) و(الحسين)؟**" [5]. والإجابة، عن ذلك قد لا تتحدد بسببٍ واحد، بل بافتراضات وتأويلات شتى!!.

---

(1) حجاب العروس :27.

(2) ينظر الرحلة إلى الفردوس : 29.

(3) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم : 48،الرحلة إلى الفردوس والجحيم : 125، 136،العقل في المجتمع العراقي :486،الاسطورة والتراث :129.

(4) ينظر رواية المسيح يصلب من جديد.نيكوس كازنتزاكي : التي تسرد وقائع تمثل صلب المسيح كطقس سنوي وهذا قريب من التشابيه المعروفة عند الشيعة والتي يمثلون فيها واقعة الطف.

(5) الاسطورة والتراث :129–130.

إن البكاء على الحسين(عليه السلام)، له مرجع ثقافي ديني اعتقادي، فضائله كثيرة لا تحصى، فالبكاء عليه، لم ينحصر بشعيته، فقد بكاهُ كل الأنبياء، وبكت عليه الأرض والسماء والجن والحيوانات والطيور[1].

النواحات والشعائر تعبر – في رأي بعض الانثروبولوجين– عن اللاشعور الجمعي بالندم، إذ إن دم الشهيد المقدس كان الفادي والمعادل الموضوعي عن الخطيئة التي ارتكبها هذا الجمع ولمحو أثار الخطيئة تحتاج إلى دم مقدس لإزالة أثرها[2].

أو أن هذه المحاكاة، تعبر عن الرغبة باستعادة هذا التأريخ تخيلياً وصياغته على وفق رغبة الحاضر بإصلاح الماضي، يحقق حالة نفسيه من الرضا، تصل معها الذات حالة النرفانا بالتسامي، لإشباع رغبة نفسية، تريد الذات الوصول إليها لإسكات سوط العذاب اللاشعوري[3]. إذ تتماهى الذات بالحدث التأريخي (واقعة الطف، صلب المسيح)، الذي يحركه الممثلون عبر أدوارهم ليس فقط، لإعادة الحادثة مرئياً وزمنياً حاضراً، بل أيضاً ينقلب الأعداء (الممثلون) في نهاية الحدث المسرحي إلى نصرة الفادي (المسيح، الحسين)، ويقلب الماضي بتعديل الواقع الافتراضي عبر المتخيل السردي بنصرة الشهيد وانضمام سيوفهم وقلوبهم معه[4].

ومن هنا، تّجدد مشاعر الذنب والحزن والدموية، لمحاولة تصحيح التأريخ بهذا التمثيل وإعادة إنتاج التأريخ بطريقه تخيلية، بمغايرة المواقف والأحداث باستعدادهم (الحاضر) لنصرة الحق الإلهي والاقتصاص من المتسلط الدنيوي. وهذا الشعور علامة من علامات التكفير عن الذنب والندم، وهو ما يدعوه علم النفس بالمازوشية، بمحو الذات وتذويبها بدمجها في اللانهائي المطلق أو درجه الصفر من الشعور الذي يناظر فعل الموت، متماهية فيه حد الحضور في الماضي والغياب عن الحاضر وحضور الماضي المتخيل فيه[5].

لعل هذا التكرار السردي بمحاكاة الماضي التأريخي، هو تسرب جيني من موروثات الماضي اللاشعوري الجمعي إلى الحاضر[6]،كما سنقرأ آتياً. من خلال، ظاهرة ملازمة لهذا الحدث (العاشورائي) وهي البكاء والنواح ومضامينه ودلالته المضمرة في هذا السلوك المائي.

---

(1) ينظر الأمام الحسين من الميلاد إلى الاستشهاد:324–325 و386.

(2) ينظر الطهر والخطر:49.

(3) ينظر في البحث في جذور الشر: 39–40.

(4) ينظر الاسطورة والتراث : 129–130 و العقل في المجتمع العراقي :510.

(5) ينظر في البحث عن جذور الشر: 94–95 والعقل : 52.

(6) ينظر العقل في المجتمع العراقي:510.

فالبكاء حالة إنسانية تنبثق من الم الفاجعة على فقدان ما لا يعوض، إلاّ إنها تبدو أشبه بالنسق الذي يرافق هذا الطقس السنوي، دورية تتكرر بتكرر هذا الحدث، إذ إن "**نواحات عاشوراء السنوية الجماعية ليست بجديدة على العراقيين، إذ لها امتدادات في أعماق اللاوعي الجمعي تصل بهم إلى النواحات الجماعية العشتارية في مأساة تموز. هذا مع وجود الفارق بين نواح تاريخي- ديني- ونواح أسطوري- ديني-**"[1].

الاستشهاد أعلاه، يطرح جملة النواح والبكاء على أنها جملة ثقافية وميراث لا شعوري ترسب من الماضي اللاشعوري الجمعي إلى حاضر الوعي الجمعي (الشيعة)، فما علاقة نواح عشتار على تموز ونواح الشيعة على الحسين (عليه السلام) ؟.

فالرابط والعلاقة الظاهرة على السطح هو فقدان مقدس تموز/ الحسين، يقابله نواح/ بكاء عشتار/العراق (الشيعة) وسبب هذا الفقدان واحدٌ، فالعلاقة المضمرة لهذا الترميز قد تشير إلى التناظر الجامع بينها في معادلة موزونة الكفة :

تموز/ عشتار+ الحسين/ الشيعة = -------- الخيانة .

فإذا فككنا وفتشنا عن مسببات قتل واستشهاد (تموز، الحسين)، من جهة وعلاقته بـ (عشتار، الشيعية) من جهة أخرى ستتوازن المعادلة؛ وهي أن قتل تموز وانفراد الأعداء به تم على وفق مؤامرة أو خيانة عشتار له- زوجته-[2]، واستشهاد الحسين (عليه السلام) وانفراد الأعداء به تم أيضاً على وفق خيانة أتباعه- شيعته- بالغدر به والتباطؤ عن نجدته[3]. وكلاهما - عشتار والشيعة- بعد الحادثة شعرا بالندم والرغبة بالتكفير عن هذا الذنب وإحدى وجوه التعبير عن هذا الندم هو هذا النواح الذي لا يهدأ ولا يكل.

هناك سؤالٍ يطرح نفسه، ما علاقة عشتار أو عراقيو الماضي/ التأريخ، بالحاضر والشعور بالندم؟، أهو لاشعور جمعي لا فكاك منه، فـ "**العقل الشعبي الذي يجمع بين اللاوعي الأسطوري والوعي التأريخي هو العقل السائد بينما تشكل الأسطورة العقل البائد. فالأسطورة بهيئتها الواعية الطقوسية القديمة أصبحت بائدة لكنها رسخت في اللاوعي بطريقة الانسياب وأصبحت بشكل رموز مشفرة في العقل الشعبي جنبا إلى جنب مع الوعي التأريخي**"[4].

---

(1) ن: 459، وينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم: 48.

(2) ينظر الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير العراق: 104 و136 والعقل في المجتمع العراقي:432 و 470.

(3) ينظر العقل في المجتمع العراقي :422 و545.

(4) ن: 482.

وفي ضوء هذا الميراث اللاشعوري، سؤال يطرح نفسهُ: إن اللاوعي الجمعي هو الذي استدعى مشاعر النواح والندم، الذي استفزهُ وأيقظ نومتهُ تكراره التأريخي منبه (استشهاد الحسين)، وإذا كان اللاوعي هو الذي استدعائه، فقد عملت منبهات الحدث العاشورائي على إيقاظه وتحريكه، فهذا يعني هيمنة اللاشعور الديني بالذنب اتجاه النموذج. لكن ما لا يمكن إنكاره هو هاجس اللعنة الحاضر في اللاوعي الجمعي الذي لم يخمد إلى الآن عند المجتمعات البدائية، لاشتراكهم بالتآمر على الأب المقدس[1].

وهناك رأي آخر، في تفكيك شفرة هذا النواح، فـ"**العراقيون أقوام بكائية والحضارة العراقية حضارة حزينة الفت تحالف طغيان الطبيعة وطغيان الملك**"[2]؛ أي إن هذه النواحات تشكلت بفعل **عاملين:** البيئية المائية والسلطة الحاكمة.إذ يرى الايكولوجيون أن للبيئة أثرها السيكولوجي الفاعل والمهيمن على الجماعة، مُتمثلة بالمناخ والموقع الجغرافي في حياكتة النسيج الثقافي لجماعة ما، منحه انميازية عن غيره[3].

أمّا من يرى في هذه الظاهرة/البكاء انسياب اللاوعي الجمعي، تم استدعاؤه على وفق مضمر تحتي ثقافي لديها- الشيعة-، من الشعور والتعبير الرمزي من خلال الاعتقادات الثقافية،فكان هذا البكاء- الطقسي تعبيراً رمزياً، عن عقدة الظلم والاضطهاد الطائفي لها، من قبل كافة السلطات بالتناوب على مر التأريخ[4].

فهو تمثيلٌ سرديٌ مشفرٌ للإرسالية غير مباشرة، وهي بهذا التمثيل الطقسي توجه رسالة مضمرة وتحتية التمرير مشفرة قد يفكها هذا الجمع و يتداولونه بينهم للتعبير عن امتداد الظلم السلطوي ورفض الظلم واستبداد السلطة، فـ"**الظلم الطرف السياسي الحاكم و المظلومية من طرف الأمّام تشكلان المجال السياسي الرمزي في العقيدة الشيعية والذي سيتحول إلى مجال حقيقي ذي سلطة في وقت لاحق يسمى عادة بآخر الزمان وصاحبه هو "صاحب الزمان""**[5]. وهذه الطقوس ستستمر طلباً لثأر الحسين عليه السلام الذي سيأتي- الثأر- على يد المنتظر المهدي الابن الأخير- من المعصومين- لتحقيق العدل[6].

---

(1) ينظر الطوطم والتابو : 186.

(2) العقل في المجتمع العراقي: 459.

(3) ينظر الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير العراق القديم :101 ومقدمة في علم التنبؤ البشري : 23و51.

(4) ينظر العقل في المجتمع العراقي:502.

(5) ن : 483.

(6) ينظر ن :458.

وترى الإنثروبولوجية والدراسات الثقافية في هكذا أنماط اعتقاديه طقسية، لا تحكمها العادة والتأريخ والقداسة بل إنها مغلفة ومضمرة بدلالة اجتماعية دينيه رمزيه[1].

ولنا إن نعرج إلى أيديولوجية السرد لهذا التوظيف الثقافي لحادثة الطف،على إنها تقنية سيكولوجية تعمل على التأثير بالمتلقي الخارجي عبر ما يسمى بالخبرة أو المتعة الجمالية من خلال الاكتشاف والتطهر والهروب من قيود الواقع والاندماج بالعمل والخبرة الجمالية التي تعمل على تطوير وربما تغيير سلوك المتلقي[2].الأنظمة السردية في محاكاتها للأنساق الثقافية، وسيله للكشف عن الأنظمة الذاتية للبناء الاجتماعي الخاصة بهذا المجتمع ضمن الممارسة الاجتماعية الثقافية والأيديولوجية[3].

خامساً : المؤلف المضمر

ما هي المضامين المضمرة للنسق الثقافي الاعتقادي الديني في السياق الروائي، ودلالة المفاهيم الدينية لدى (أهل الهور)؟، وما مدى علاقة الاتصال بين- الهور، الدين- والمجتمع و اعتقاداته، لقرأنا العروة الوثقى بين هذا المجتمع واعتقاداته الثقافية الدينية وبالعروة الفصمى بينه وبين الدين كمبدأ مفهوم ومحدد بإلتزامات و واجبات .

إذ يصور الخطاب الروائي (أهل الهور) بأنهم: "لصوص، قتلة، لا يصلون، لا يصومون، زناة..."، يساند هذا الرأي أو المنظور الكُتاب والرحَالة المستشرقون والتأريخ وأغلب من عايشهم خارج-عن أهل الهور-[4]، فهم "**قد اطرحوا كثيراً من واجبات الإسلام الأساسية وتوجهوا بالكلية، فيما يخص الاعتقادات والعبادات، إلى الولاء للائمة. فهم يعتقدون أن هذا الولاء هو أساس المعتقدات وان إظهار هذا الولاء هو الفرض الوحيد الواجب أداؤه**"[5].

وهذا يعني أن (أهل الأهوار) أناس غير متدينين ولكنهم يعتقدون بأشياء طارئة على الدين وليست منه. فمن أين تشكلت هذه المفارقة ولماذا غُيب الدين وظهر الاعتقاد طافياً على سطح هذه البنيةِ الثقافية ؟.هل نجد في بنِية هذا المجتمع الثقافي الحرص الشديد بالالتزام باعتقاداتهم

---

(1) ينظر مدخل إلى النقد الثقافي المقارن: 298.

(2) ينظر القارئ الضمني. ولفكانك آيزر، ت: هناء خليف غني :7و11و 13.

(3) ينظر مدخل إلى النقد الثقافي المقارن: 21.

(4) ينظر ضياع بنت البراق: 35و41-45و61، ووليمة لأعشاب البحر: 141-142، حجاب العروس: 106و180،عراقيون أجناب ج 4، 90 -95 وعرب الأهوار: 72و117،العودة إلى الأهوار: 53، والاثارات الطائفية : 57-100.

(5) الجبايش :36.

الدينية وطقوسهم أكثر من التزامهم بل معرفتهم بالواجبات وبالمبادئ الدينية كسلوك وشخصية مسلمة مفقودةً !.لاشك أن هذا خاضعٌ لهيمنة ما سيرته لسيطرة برمجة الاعتقادات الدينية وتحكمه الشعوري واللاشعوري، وانفصاله القصدي أو غير القصدي عن مفاهيم الدين وتطبيقها الواقعي،فأدى ذلك بهذه البنيةِ العميقة والظاهرة –الأهوار– في السياق الروائي، إلى: الازدواج **المفارق سارق، لص، قاتل، معتصم بعقيدته: تبجيل النموذج، الدفن في النجف،إحياء شعائره–واقعة الطف–)**، فهو نسق اعتقادي ثقافي لا ديني. فمن أين تشكلت هذه المفارقة ولماذا طمر الدين وظهر الاعتقاد طافياً على سطح هذه البنيةِ الثقافية الجمعية (الأهوارية) الروائية ؟.

إن هذا الازدواج سيطرح القراءة الافتراضية والتأويلية لفك شفرته والتناقض الكامن فيه:

أولاً، يرجع ذلك إلى تشويش المفاهيم– الدين، المعتقد– واختلاط بعضها ببعض وغياب المفاهيم- التثقيفية. فمن المتداول التأريخي والسردي لهذا المجتمع أن الأيمان الديني، هو مفهوم عرفي ثقافي مشوش وغائم، بمفاهيم لا تمت بالصلة للأخلاق الإسلامية الدينية.

ثانياً، إذا قرأنا هذا الجانب الفكري الثقافي- الاعتقادات– على وفق الأدلة السردية، ومن جانب سيكولوجية البيئة وأثرها، فالبيئة المائية المنعزلة والمنغلقة على ذاتها وفكرها وأنساقها، يمهد لهذه الشخصية سهولة أن تستجيب وتستقبل كل واردٍ ثقافي من الخارج مع الأخذ بعين النظر ما يتناسب وبنيتها الفكرية وحاجاتها النفسية.

إن وظيفة الحوزة العلمية (في النجف) ، بمثابة صلة الوصل بينها وبين العالم الإسلامي، لتأسيس الشخصية على القاعدة الدينية الصحيحة، التي تتجسد فلسفتها،في أكمال نشر الرسالة الإسلامية، وتحمل اعباء مسؤولية أرث الأنبياء والأئمة، للتبليغ والنشر والحماية(الرسالة الإسلامية)، لمفاهيم وأحكام وشرائع الدين الحنيف[1].

ومن هنا، فإن هذه الثقافة– الاعتقادات– قد كانت إحدى المواد المصدرة من الحوزة العلمية في (النجف) عن طريق وكلائها المبعوثين، المُكنيين بـ(المُومن أو الشيخ)، الذين تقتصر مهمتهم على التثقيف بالمفاهيم الدينية الإسلامية،غير إن بعضهم(في السياق الروائي) حصر مهمته في التثقيف بالمفاهيم الاعتقادية: تبجيل النموذج الشيعي، سرد حادثة الطف ...، وبسبب من تكرار الحديث عن أئمة أهل البيت ومأساة الطف تركز في الذهن البسيط أن هذا هو الدين، وأن الإنسان المسلم غير مطلوب منه الصلاة أو الصيام أو الحج أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الحديث عن هذه الأشياء مغيب ومعدوم، ومن هنا فقد يجنح ذهن الذات (الأهواري) إلى يوتوبيا مطلق لهذا الاعتقاد– للنموذج–، التي تفسرها هذه الذات البسيطة الوعي

---

(1) ينظر ومضات من الفكر الإبداعي التجديدي عند الإمام الشهيد محمد باقر الصدر:22–26.

والفكر الانغلاقي على أنها–الاعتقادات– تعمل بالكناية الثقافية الدينية، أي إبدال الكل – الدين/الصلاة،الصوم...، بالجزء – الاعتقادات/الشعائر الشيعية [1].

أو كما تقرأ آيديولوجية البعض–السلطة–، أن هذا "**بسبب ظروف الهور هذه وعزلته ومحدودية احتكاكه بالعالم الخارجي لم تتأثر حتى شعائر الدين وممارسات كثيرة بالدين الإسلامي وإنما تأثرت بالدرجة الأساس بالملالي وممارستهم**"[2].

هذا النقيض المزدوج والمفارق، أهو مسؤولية المكان الجغرافي الانعزالي، أبعد هذه الذات عن الاتصال المعرفي واستهلاك ما يصل له من أفكار ومفاهيم أم هو بسبب القدرات الثقافية المحدودة والضيقة (للمُؤمن/ الشيخ الديني)، وهي قدرات غير مؤهلة لمثل هكذا مسؤولية ثقافية ثقيلة الوزن لمثل هكذا مجتمع معقد ثقافي ومنغلق الأبعاد؟[3].

أم إنه فعل سيكولوجي تتعلّق بتركيبة هذه الشخصية الفكرية، التي تهضم ما تجده سهلاً لا ممتنع، يحاكي رغباتها وحاجاتها– الشعائر والطقوس– وتغض النظر عما يُعسر هضمه– المفاهيم الدينية– الصلاة، الصوم، الحج الزكاة ... !.

فالعزلة أو الانعزال الجغرافي والثقافي عن الآخر– التحضر، المدينة–، لا يقرأ من جانب ثقافي بالسلب والتخلف الحضاري والتكنولوجي، بل إن هذه– العزلة– تعمل على حجب الوعي المعرفي للفكر الذاتي والموضوعي، حيث إن هذه الذات تُشغل بنائها أو رؤيتها ومنظورها بالموروثات والخيال والحكايات [4].

إن هذه المجتمعات، يرى فيها بعض الباحثين ومنهم (**بروهل**)، أنها في أنماط تفكيرها لا تخضع للمقاييس المتداولة في المجتمعات المتحضرة،إنما تعتمد على قوة لا مرئية في أمورها الاجتماعية والواقعية، لهذا فأنها تتسم باللامبالاة وعدم الخوف أو التحرج من إطلاق العنان

---

(1) ينظر الاثارات الطائفية : 51–54، الجبايش : 35. ضياع البراق : 41 و عراقيون أجناب:185.

(2) الاثارات الطائفية : 91.

(3) ينظر ضياع بنت البراق:41، ويكشف السرد عن انعزالهم عن مفاهيم الدين والذي لا يعرفون شيء عنه إلاّ ما يحكيه قارئ المنبر الحسيني عن واقعة الطف فقط،–لا شيء الواجبات الدينية و عن قصص القرآن أو عن الرسول (ﷺ).

(4) ينظر الثقافة والمجتمع: 89،94– 95. الاثارات الطائفية: 80 و الفرد والمجتمع: 14، وعودة الفلسفي السياسي : نظرية إبطال الإنسان بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى، مطاع الصفدي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع113– 114، 2000: 6.

لعفويتها ورغباتها الحيوانية، لاتكالها على هذه القوة الطوطمية الحامية، وهذه مسألة سيكولوجية فردية تتعلق بأثر سيكولوجية البيئة عليهم[1].

ثالثاً، إن هذه المفارقة التي صاغت هذه الشخصية بالازدواج، الذي عمل على تصعيد نمط الاعتقادات وطمس نمط الدين، هو ليس بسلوكٍ ثقافيٍ غريبٍ أو لا متعارف في هذا البناء، ومرد ذلك يعود إلى الاعتقاد بالحماية الدينية عبر القرابين والطقوس،ف "**أهم سمات الشخصية العراقية وهي التدين...والتدين هو سلوك متلون/ متقلب. فالعراقي يعبد ويفسد، يقدس ويدنس. بعد أن يقدم الفرد قرابينه ودموعه أمّام آلهة المعبد. يخرج مع الحاكم ليمارس سلوكاً تدريبياً يعتمد فيه إتلاف البشرية دون أن يعي بذلك إثماً أو يرتهن لذاته خطيئة**"[2].

ولنشدد على هذه الشهادة، التي تثبت عبر هذا السلوك على أصالة وجذرية هذه الذات المجتمعية عن طريق الجينات الوراثية اللاشعورية– أن صح الافتراض التأويلي– التي تعني إعادة إنتاج تكرار نمط الماضي في نمط الحاضر الجمعي- الأهواري، وانتمائية النسب– الأهوار/ عراقيون– عن طريق هذه الجينات، ونشدد لا على قبول التفسير كمبرر تسوغ هذا الفعل المتناقض، وفاء لميراث الأجداد، بل على التحليل الجيني لهذه الذات (الأهوارية)، التي سنحتاجها في تدعيم أو تقويض مَنْ يرى: إن هذا الازدواج المفارق– الاعتقاد، أو اللا دين– سببه اللا أصالة التأريخية الثقافية العراقية– النسب أو الأصل الذي يرجع إليه (أهل الهور).

وإذا قرأنا أصالة هذه الذات (أهل الهور) كجزء من أصالة أو لا أصالة هذا الوطن وعلاقة ذلك بالنسق الثقافي- الاعتقاد–، والدين، قد نفهم هذا المضمر الثقافي- توظيف الاعتقادات الدينية في الرواية– الذي نبدأه باستفهام: من هم (أهل الهور/المعدان)؟ :

هناك من يقول: إن "**هذا الصنف من الناس في أهوار العراق هم أصول جاءت مع الجاموس الذي استورده القائد العربي محمد القاسم من الهند**"[3].

ويناقش الباحث الانثروبولوجي (شاكر سليم) هذا النسب، ما بين النفي والإيجاب في انتماء (أهل الهور) إلى الوطن/ العراق : ف"**كافة العشائر الكبيرة في الأهوار تدعى انتساباً لواحدة من القبائل العربية القديمة المعروفة، وتدعى أن القبيلة الأم هاجرت كلّا أو جزءاً إلى**

---

(1) ينظر الطهر والخطر: 134.

(2) العقل في المجتمع العراقي :8–9، وينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم: 7.

(3) الاثارات الطائفية : 93.

العراق في وقت من الأوقات فيما بين الاحتلال الإسلامي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب عام 637م وبين عهد قد يتأخر إلى ما قبل مائتي عام"[1].

هناك تضارب بين مَنْ يعدهم- اهل الهور- من النسل السومري[2]، وأن السومريين أصلهم غير عراقي قد جاءوا من خارج العراق[3]، ومَنْ يعدهم من أصل أيراني[4]،ومَنْهم من يعدهم من البدو الرحالة من شبه الجزيرة العربية[5].

ويقسم شاكر سليم (أهل الأهوار) إلى قسمين: القسم الشرقي، ومن ضمنهم (المعدان)، والقسم الغربي، غير(المعدان)، ويرد على هذه التأويلات المتضاربة، قائلاً : "**يبدو معقولاً إن قسماً من سكان أهوار العراق تحدروا عن أصول بابلية وسومرية وتعرضوا لكثير من الاختلاط المسبب عن الهجرات و التزواج مع الإيرانيين في القسم الشرقي في منطقة الأهوار ومع بدو الجزيرة العربية في القسم الغربي"**[6].

إن كانت هذه القراءة التأريخية الأنثروبولوجية **لـ** (أهل الأهوار)، ما العلاقة التناظرية ما بينها وبين الأنساق الثقافية- الدينية الاعتقاديه- لهذا المجتمع وتأصيل انتسابهم في حاضنة الأب- العراق، في التوظيف السردي أو القراءة الثقافية؟.

إن الخطاب أو المتخيل التأريخي السردي والقراءة الثقافية، من خلال هذا الاعتقاد/ اللا دين- في القراءة العميقة والظاهرة، يسلط على هذه المفارقة- الإلتزام بالاعتقاد، اللا دين- كمعيار أخلاقي لقياس هذا المجتمع، ربما لرمي نرد ما، لغاية محجوبة تحت الخطاب السردي!. فالخطاب عبر إعادة وتمثيل المنطوقات التأريخية يُشير إلى الهوية القومية، من خلال الهوية الثقافية- الهور- بأجناب غرباء عن هذا اللحُمة الوطنية- العراق-، ومن ثم، فالبراءة من أفعالهم- اللا دينية- ورسم إطار للهوية الوطنية "**تحدد من يدخل في دائرة إلـ(نحن)ومن يدخل في دائر(الآخر)..-الذي- هو حامل للأنساق الثقافية التي تحكم المجتمع"**[7].

---

(1) الجبايش : 24-25.

(2) ينظر الجبايش:25 ورواية حجاب العروس : 50، وأيضا وليمة لأعشاب البحر: 141.

(3) ينظر: هل السومريون عراقيون د. فاضل عبد الواحد علي، مجلة مسارات، ع1، 2005. : 61-76. و الرحلة إلى الفردوس والجحيم : 70.

(4) ينظر الجبايش : 25.

(5) ينظر ن: 26.

(6) ن : 27.

(7) صورة الآخر في شعر المتنبي محمد الخباز:24.ويتحدث الباحث الأنثروبولوجيا شاكر سليم إن أهم معاناة في البحث في قرية الجبايش لكونه غريب : 4.

وإذا سايرنا مَنْ يرى ذلك، بأجنبيتهم (أهل الأهوار)، من خلال ثقافتهم الفرعية- الاعتقادات- التي لا تمت بصلة للثقافة الرئيسية- الدين- (الريف والمدينة)[1]، "**فالغريب في المجتمعات القديمة هو خطر يهدد بنية المجتمع الذي يعيش بين ظهرانييه، إنه يحمل داء العنف الذي لا براء منه... إن العنف الذي يملأ الساحة يشير بأصبعه الآن إلى الغريب**"[2]. فهو في ظاهره- الخطاب الروائي- موقف وطني بتنقية جسد الوطن من السموم والشوائب، بالبراءة من أفعال أعضاء دخيلة دسيسة عليه!، ومحاولة تصحيح الهوية الثقافية الوطنية وتأصيلها بنقض ما عداه، باعتماد الأخلاق والدين معياراً لها-الخطاب الروائي.

والبحث لا يناظر هذه الرؤية الأيديولوجية بقطع النظر عن الأصالة النسبية، فالرؤية الإنسانية والدينية لا تصنف **بـ:** نحن، **هم**- الآخر-، بل تساهم في الكشف والتوجيه لا الإقصاء وبالنفي والقذف، إن التمثيل بالمنطوقات التأريخية تم الاشتغال بتوظيفها على وفق ما يعرف بالوثائق والعناصر الشخصية الماضوية، كورقة تشهر بوجه الآخر في لحظة يكون هذا الآخر ضد- معارض- وخارج **الـ نحن**، فهي رؤية أيديولوجية للخطاب- الروائي، التأريخ- مضمرة في ظل النظرة المرئية الأحادية السلبية الثقافية من قبل الآخر اتجاه الذات (الأهوار)، وهو ما يسميه **(ريكور)** بالمتخيّل الأيديولوجي الذي يُحمل بمحمولات ثقافية: أفكار، صور، دلالات، اتجاه الآخر الثقافي المختلف، من شأنها-الصور، الأفكار- أن تصنع واقعاً وهمياً بتعبير **(التوسير)**، عبر تمثيله واستشهاده بهذه الأفكار التي من شأنها أن تتحول إلى قوة مادية ثقافية واقعية تترسخ في الوعي واللاوعي التأريخي والسردي عن هذا الآخر (الأهوار) وتداوله هويةً وثقافةً [3].

وإذا أخذنا وجهه نظر من يرى أن الخطاب-المؤلف- حين يطرح الآخر بهذه الصورة السالبة النقيضة أو المضادة للثقافة الرئيسية أو المعيارية الاجتماعية، فأنه يغدو أجنبياً- المؤلف- غريباً شاذاً عن روح التراث والأصالة و الإنسانية[4].

ومن ثم، فإن التجارب والمعاني والمنطوقات التأريخية، لا يمكن أن تستوعبها رؤية الآخر المختلف لكونها تنتمي إلى ثقافة مغايرة أو أيديولوجية سردية وربما سلطوية متعالية. وبتمثيل هذه

---

(1) ينظر ضياع بنت البراق: 54و،60 ، وعراقيون أجناب: 36و47-48.

(2) العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي علي ربيعو: 43.

(3) ينظر تمثيلات الآخر: 20.

(4) ينظر الثقافة والمجتمع: 10.

الثقافة– الآخر– بوجه كالح مشوه، يعني إضمار النية السيئة، بالإبادة والكبت بهذا التمثيل الأحادي المنظور و التبئير[1].

إن هذا التوجه للخطاب السردي أو التأريخي أو القراءة النقدية، للتمثيل بتوظيف الوثيقة التأريخية أو الواقعية، من دون التحديق من خلال منظور المرآة المقعرة والمحدبة، هي رؤية قاصرة النظر والمعرفة والنية، أو هو ما يُسمى إعادة القبل/ الماضي– التأريخ و المنطوقات، كما يرى **(فوكو)** منظومة معرفية تلتصق بهذا الآخر وتعيد إنتاجه متى ما تسنت الحاجة إليها– المنطوقات– كخزين نفعي أيديولوجي[2]، من خلال التذكير به وسرده ثم تقويض– الآخر النقيض. وفي ذلك يمكن قراءة المؤلف الثقافي في هذا المفعول النسقي المُؤثر والمُحرك لشتى المضمرات، تتعلق بإرسالية مشفرة إلى القارئ عبر المفارقة والتضاد[3]، وتمثيله أو سرده بصورة آخر مختلف، فـ "**الآخر في أبسط صورة هو مثيل أو نقيض "الذات" أو "الأنا"... في استبعادها الآخر إنما تستبعد وتقصي الإنسان نفسه**"[4].

مجتمع (الأهوار) قد يُشكل ثقافة مضادة اتجاه ثقافة المركز، أنه في عداد من "**لا يقبل بالآليات السياسية والأخلاقية للنظم السائدة في المجتمع، (قد يكون فرداً أو جماعة) يعد هامشياً، وقد يقصى قسراً ويترك خارج النظام أو يختار بإرادته رفض السائد**"[5]، فيعمل على اختيار المنفى– الهور– طوعاً.

إذ إن "**الانعزال والتهميش يجعل من الأفراد والجماعات تلجأ إلى ذاتها مشكلة حاضنات أخلاقية وقيمة وسلوكية لتضاد به التأثير عليها من قوى اكبر**"[6]. والانكفاء بالانعزال، مظهر من مظاهر الاغتراب والانفصال عن المجتمع، الذي يظهر في المجتمعات المتعددة الثقافات، يؤدي إلى خلق تفاوت طبقي ويتفرع عنه–المجتمع– طبقة مركزية/ متعالية وطبقة هامشية/ دونية، تعمل الطبقة المركزية بقطع الصلة البرّانية مع الطبقة الهامشية ومن هنا، تنزع هذه الطبقة الهامشية على الانكفاء الذاتي داخل أنساقها ومجتمعها وتنفصل عن الجسد/ الوطن[7].

---

(1) ينظر تمثيلات الآخر: 76.

(2) ينظر تأويلات و تفكيكات.محمد شوقي الزين : 144.

(3) ينظر النقد الثقافي : 75–76.

(4) دليل الناقد الأدبي :21–22.

(5) الثقافة والمجتمع : 72.

(6) ن : 72.

(7) ينظر تأسيس المجتمع تخيلياً : 165.

المبحث الثاني:الحكاية الشعبية / الأسطورة

توطئة :

ينطوي هذا المكان (الهور)، على حاضنة مثالية للموروث الحكائي الشفاهي المتداول والمُحمّل بحمولات ثقافية من منشأ الاعتقادات الثقافية والبيئية والمتخيل، فالهور"**مستوطنة أزلية للأساطير وامتداد هذا الهاجس شكل نمطا لمعتقد الذاكرة الشعبية في الكثير من معتقداتها الاجتماعية حيث لازالت قصص الأمكنة والكائنات الخرافية تسيطر على ذاكرة المكان بقصص وتخيلات ترتبط برموز حيوانية والجن والأثر ومنها ما هو متداول في الحكايات الشفاهية المنتقلة من جيل إلى جيل**"[1].

واحد نتاج هذا المتخيل الحكائي، حكاية جزيرة (حفيظ)، وهي أشبه بالحكايات الخرافية الأسطورية بين أهله(المعدان)، في ربطه بالمعتقدات الشعبية الثقافية الراسخة في الذاكرة الجمعية[2]، ويصفها وليفرد ثيسجر بـ"**الجزيرة الأسطورية التي لن ينظر إليها أحد دون أن يفقد حواسه**"[3].

فالحكاية ميراث ثقافي يسرد هوية المجتمع، فقد"**بدأت الحكاية مع تاريخ الإنسانية نفسه، لا يوجد، ولم يكن يوجد قط شعب من دون حكاية؛ فلكل الطبقات الاجتماعية، ولكل الجماعات البشرية حكاياتها الخاصة بها**"[4].

ويمكن عد"**حفيظ**"، أسطورة الحكاية لهذا المكان وهذا المعتقد- الشيعي الأهواري-، إذ إن الأسطورة كما يعرفها "**دوران**": نظام تلقائي، يعمل على صياغة حكاية ما، على وفق أثر ومحرك النسق الثقافي الذي يؤمن ويعتقد به المجتمع، أو بالأحرى المنغرس في ذاكرة الجمع، فتتدرج الحكاية من الفكرة إلى الرمز وصولاً إلى المسميات، فالغاية التي أوجدتها الحكاية أو الأسطورة لدعم عقيدة دينية أو فلسفية أو حدث تاريخي[5]، فـ"**الأسطورة سرد تقليدي يتعلق في العادة بالاعتقاد الديني والطقسي الذي يعبر عن الوضع المثالي للأشياء ويبرّه** "[6]. إذ إن الأسطورة

---

(1) الأهوار مكان الحرف الأول ولوح الأيمان: 121-122.

(2) ينظر ن : 122-123.

(3)عرب الأهوار، وليفرد ثيسجر : 19.

(4) من البنيوية إلى الشعرية، رولان بارت، جيرار جينيت، ت: د.غسان السيد: 13.

(5) ينظر مدخل إلى النقد الثقافي المقارن: 259.

(6) معجم المصطلح السردي، جيرالد برنس : 140.

كما يعرفها **هردر**: حكاية خرافية متخيلة من بقايا الاعتقادات الدينية التي انطمست والمتبقي منها هو الرموز وبقايا تأملات جماعة ما، بقواها ووجودها وحلمها[1].

تتحرك الحكاية الأسطورية عبر هذا المكان- حفيظ- المرئي واللا مرئي، تحت تأثير نسق الاعتقادات الدينية- الشيعية-تقرؤه في السياق الروائي من خلال الجملة الثقافية أو المقولة الثقافية: (الكنز، التابو)، وبما أن هذه المقولة- الكنز، تابو- تعود على النموذج-السيد- فهي مُحملّة بحمولات ثقافية تخص البناء الثقافي الجمعي الاعتقادي وما فيه من مفاهيم ثقافية ومحظورات تعود على النموذج المقدس- السيد- في اللاشعور الجمعي.

أولاً : الكنز

مقولة الكنز تكاد تكون مقولة ثقافية تخص المجتمعات الدينية أو بالأحرى المجتمعات ذات الطابع الثقافي الخاص بتمثيل هويتها وسردها من خلال هذا الرمز الثقافي المخبوء تحته مضمرات وشفرة البناء الثقافية المرتكز عليها.

في "**مستعمرة المياه**"، تستحوذ عشيرة (المكاصيص السادة) حصراً، فك شفرة هذا المكان اللغزي اللا مرئي (حفيظ)، لذا عليهم دفع القرابين المتوالية من أبنائها لفك شفرته، خزينة إرثهم، لهذا يتداول الحكي والوصايا بينهم عن هذا الإرث الجمعي الثقافي، لاستمراره و دورانيته بينهم، و يسرد الأجداد لأبنائهم "**يا أيها المكاصيص ابشروا فإن مآلكم هذا الوهج، ومكانكم كوت حفيظ، كنز الآباء والأجداد والأحفاد**"[2].

يكشف السياق أن الكنز في جزيرة (حفيظ) المحجوبة عن الأنظار والمقفلة الأبواب عن الجميع إلاّ بمفتاح سحريٍ مخبوءٍ ومخفيٍ حكراً في أبنائهم (السادة المكاصيص)؛ لملكيتهم الشرعية أو الثقافية للإرث المخبوء في هذه الجزيرة، لهذا فهم دون سواهم من يسعى لاستخراجه بالتواصل بدفع القرابين الجسدية من أبنائهم حتى تنفتح حجبهُ في واحد منهم !.

ولاشك أن هذا الميراث الحكائي، هو الرمز أو الشفرة الثقافية، في تدعيم ركائز هذا النظام الثقافي، فالأنظمة الثقافية للمجتمع ما، هي تصنيعٌ كيميائيٌ بشريٌ، من مواد ثقافية مرجعية (دين، فكرة)، مثبتة بالصبغة الثقافية الحكاية ومضاف إليها مواد هلامية -خيالية- مغرية باستهلاكه ونكهة مطيبة له، تعمل على حفظ موادها (البناء الثقافي)، بعزلها عن التفسخ والركود وترويج

---

(1) ينظر الرحلة إلى الفردوس والجحيم : 32.

(2) مستعمرة المياه :24.

استهلاكها بالحكي (الرمز)، إذ"**إن المجتمع لا يقوم إلاّ في ضوء صيغه ثقافيه ما (دين، فلسفه، اسطورة، أيديولوجيا الخ..) وهذه الصيغة ينتجها الممكن التأملي ويتلقاها الممكن الاجتماعي حيث تتحول إلى قوة اجتماعية**"[1].

هذا الفعل (المكاصيصي)، بالإصرار على البحث عنه- كنز حفيظ- والحصول عليه، على الرغم من القرابين البشرية- أبناء المكاصيص-، يطرح تساؤلا هو: ما الميزة المخصوصة لهذا البناء أو الجماعة- المكاصيص السادة- دون غيرها، باحتكار كنز حفيظ؟، ألمادية الكنز (أموال، مجوهرات) أم لمعنوية جوهرية تخص هذا الكنز، وربما تخص هذه الجماعة النموذجية؟ قطعاً، لا يمكن تأويل الكنز بالمادية نظراً للمتوالية الزمنية الاستمرارية للقرابين البشرية- المكصوصية- واستمرارية متوالية الحكي عنه من جيل إلى جيل.

يقرأ (**بول ريكور**) الأيديولوجية واليوتوبيا من خلال الشفرة الثقافية (الفكرة، الرمز، الموضوع)، بأن الجماعة التي تؤمن بهويتها تمارس الأيديولوجية واليوتوبيا، بأشكال ثلاثة: **الدعم، المضاعفة، والمحافظة**، فتعمل بدعمها وشحن شفرتها (الكنز/ الإرث)، وتُضاعفها باليوتوبي (دفع القرابين) وتحافظ عليه بالمتخيل، باستمرار سرده وتوارثه، وبهذا تصون هويتها من الطمس، بهذا المركب- الايدولوجيا باليوتوبيا، عبر قذف المخيلة خارج الواقع المكاني والزماني، حيث تكون وظيفة هذا الموضوع، " **التعبير عن جميع الإمكانيات المكبوتة بسب النظام القائم عند فئة اجتماعية.. إنها الحلم بصيغة أخرى للوجود العائلي وبطريقة ثانية في تملك الأشياء واستهلاك الخيرات وبكيفية آخرى في تنظيم الحياة السياسية وممارسة الطقوس الدينية** "[2].

وقد تعد الأسطورة في المجتمعات الدينية، بمثابة النسق الذي يدعم البناء الاجتماعي عند البدائيين،الذي يرتبط بالحكاية الثقافية أو الإرث الشرعي- كنز- لرمز مضمر إرسالي بينهم، بالانتقام والثأر لفاديها مخلصهم من خطاياهم[3]، -كما قرأنا سابقاً وسنقرؤه لاحقاً-.

وقد يكون هناك وجهاً تأويليا آخر، في أن هناك رغبة مكبوتة عند الإنسان يسعى دوماً لتحقيقها متى ما تسنت الفرصةً، وهي رغبة البحث عن الخلود، الذي قد يوجد في مكان أو سراً ما، سماوياً أو أرضياً، فالبعض اتجه بحثهُ سماوياً، والآخر افترضهُ ارضياً، بمكان جماليٍ يوازي الجنة وإسرارها، وهذا ما منح المكان خصوصية، تعلق الإنسان به، زوده بالاسطرة واليوتوبيا، المقترنة بالرهبة والتأمل المندرسة في اللاشعور الجمعي والذكريات المنسية-الجنة-، التي تنام في

---

(1) في البحث عن جذور الشر : 130-131.

(2) من النص إلى الفعل، بول ريكور :306.

(3) ينظر مرايا الهوية. جان. فرانسو ماركيه : 162-163.

لاشعور المكاصيص–، وما إن تجد لها منبهاً،حتى تستيقظ - حفيظ– وتظهر على السطح– الحكاية– البنية الظاهرة[1].

ومن ثم، إن هناك ضرورة فهم الحكايات والأساطير، لأنها تحمل الشُفرة الثقافية والعمل على فك رمزيتها، إذ "**إن معرفة الأساطير هو المفتاح لمعرفة جميع الحضارات والأديان والثقافات لان الأساطير هي عبارة عن تاريخ كان يجب أن يحدث ولكن لم يحدث**"[2].

كل مجتمعٍ وجماعةٍ ما، لديه رؤية خاصة للعالم ونسق إدراكي فكري، يصوغ تنظيم أفكارها وعلاقتها بالآخرين، وفي غياب هذا، فإنهم يستعينون بخلق واقع مشوشٍ مليءٍ بالأخيلة والحكايات، تعمل كأبدالية في تفسير الأحداث والخبرات، التي تربط كل شيء في الوجود بالقوة الغيبية الخارقة، وتحدد رؤيتهم وعلاقتهم بالطبيعية، ويصبح التداخل ما بين النسق الديني والنسق الغيبي كبيرا حيث يمد أحدهما الآخر ويشده في تشكيل الرؤية، لأن الناس لا يبحثون خارج حدودهم الفكرية والثقافية في أنساقهم الإدراكية والتعليلية[3].

ومن ثم، فالحكاية الأسطورية هي الكناية للشفرة الثقافية لهذا البناء، بتبني الزمن الأسطوري ودمجه بالزمن الواقعي، لما هو ثابت/ مطلق وتسكين ما هو متغير/ نسبي، فـ"**القدماء كانوا يعتقدون بأنهم ورثة الأسطورة التي تلقوها صيغة ثابتة من الأسلاف، صيغة مقدسة أو نموذج مثالي لابد من تكرارهُ بدقة من خلال الطقوس**"[4].

وتصل حكاية هذه الجزيرة إلى قرية (الطويل) المجاور المكاني للهور، حيث يتداول عن الكنوز المخبأة فيه، من خلال الطفل (محمد) المنبهر بالهور وقصصه، فيتحدث إلى أصدقائه محاولاً إغراءهم بالذهاب إليها، قائلاً: "**تكلمت لهم عن القرية التي غطائها الهور ولا تظهر إلاّ مع بداية اليوم الأول للربيع، تحيطها المصابيح من كل جانب... وهناك زورق ممتلئ بالذهب والياقوت، بإمكان من يصل إليه ويلمسه إن يصبح بذلك صاحب كل هذه الكنوز**"[5].

إن الأصل الحكائي لهذه الجزيرة (حفيظ)، هو مرجعٌ واقعيٌ مرئيٌ متمثل بالوهج المتصاعد والمنبعث منه- حفيظ– الذي يشبه لمعان ضوء نار يبثه إثناء الليل يستقطب منظره

---

(1) ينظر الحكايات والأساطير والأحلام: 107.

(2) تاريخ الحضارة، علي شريعتي : 170.

(3) ينظر الحسد والسحر : ج1، 11 و 173.

(4) في البحث عن جذور الشر : 119.

(5) الهروب إلى اليابسة : 40–41.

دهشة العين جمالا والفكر تفسير[1]، لهذا فسره (أهل الهور) بأنه تلألؤ الكنوز الموجودة فيه- حفيظ- وبهذا الوهج يغدو مرئياً منطوقاً حكائياً عبر لمعانه ولا مرئياً بعدم الوصول إليه أو لمس كنوزه. أن هذا الوهج الذي أحدثهُ عامل فيزيائي، حيث يمثل"**نظام اللمعان والتلألؤ الناتج عن احتكاك الضوء بالأشياء**"[2]، عمل على تشغيله المتخيل بالثقافي والبيئي بالصور وصياغة الحكي واستمد مرجعه واتكاله على ارثه الثقافي الاعتقادي المخزون في الذاكرة، والمليئة بمثل هكذا حكايات يوتوبية خيالية.

وترى الظاهراتية في هذا النسق الإدراكي الفكري للمتخيل الثقافي، الذي يعمل على إنتاج الأسطورة، ليس مجرد حكايةً خرافيةً مفرغةً من واقعها الترميزي، صنعته الشُفرة الثقافية للبنِية العميقة الجمعية، بقدر ما هو تشفير ترميزي لرسالة تحكي دلاله واقع ما-سياسي، اجتماعي...- لمضمرٍ تحتي مصوغ بالمحكي؛ وذلك لأن الواقع ليس حساباتَ رياضيةً وتجاربَ مجردةً، إنما له وجه رمزي يعبر عن كيفية تشكل علاقة الفرد بالعالم من خلال الاستعانة بهذا النهج التخيلي[3].

وتصبح الحكاية الأسطورية، في "**عراقيون أجناب**" ملكية وإرث للحافظين (السادة)، الذين يوكل إليهم- حصراً- مهمة توديع الكنز في هذه الجزيرة والحفاظ عليه، ريثما يحين موعد ظهور المالك الحقيقي المنتظر لاستملاك إرثه، كما يروي السارد عن: " **"الحفيظ" ذلك المكان المجهول في الهور الذي يحوي خزائن المهدي(ع) الغائب، المنتظر من قبل الشيعة... التي لا يعرف مكانها سوى أمثاله من الحافظين... ومكان حفيظ وكيفية الوصول إليه يورث للأبناء كإرث ثقيل وواجب صعب**"[4].

يُظهر السياق الاستحواذ على كنز حفيظ من قبل السادة الحافظين، عبر المقاربة الاشتقاقية للتسمية ما بينهما**: حفيظ = الحافظون**، وعبر حصر توديع كنز المنتظر، المناط بهم وحدهم - السادة الحافظون- فالإستملاك لا يبدو هنا مادي- الكنز-، بل هو معنوي عبر-حفيظ/ الحافظون-، إذ يرى **تودروف** في التسمية، استملاك الآخر والأشياء لغوياً[5]، إذ إن التسمية تؤدي وظائف اجتماعية وإشارات ثقافية وتشير إلى المكانة الاجتماعية والثقافية بدمج الأنا والفردية بالميزات الاجتماعية لتسمية ما[6].

---

(1) ينظر الأهوار مكان الحرف الأول ولوح الأيمان : 122-123.

(2) تأويلات و تفكيكيات، محمد شوقي الزين : 151.

(3) ينظر مرايا الهوية: 164.

(4)عراقيون أجناب : ج67،4-68.

(5) ينظر فتح أمريكا،مسألة الآخر، تزفيتان تودروف: المقدمة.

(6) ينظر البحث عن الذات، ايغور كون: 53.

فالميزة التسموية لا تنطوي هنا، للاعراب عن هذه الملكية للإرث، بل تتعدى إلى رمزية أبعد وأكثر إضماراً؛ وهي مهمة الوريث/الحافظون، بالحفاظ على هذا الإرث، للوريث الشرعي المستقبلي (المهدي"عليه السلام")، فلاشك إن العلاقة التي تربط جملة الكنز –الإرث– وانتظار الوارث (المهدي"عليه السلام")، عائدةٌ إلى جملة الاعتقاد الديني الثقافي (الشيعي)، الذي يصب مواده السائلة واللزجة والصلبة في مُعلب الحكاية الثقافية المتخيلة، التي تحمل أبعادها الدلالية الرمزية، تُشاركها في هذا اغلب الجماعات الثقافية، بحيث يغدو هذا الرمز – الكنز – أشبه بتعويذه لحراسة البناء الثقافي بتداولهُ الحكائي الامتدادي، ليُخلد ذكرهُ وتتواصل مُبررات استمراره وتثبيت هويته الثقافية[1]، كمبتكرٍ واقيٍ– الرمز – يُحاكي أيديولوجية الشُفرة الثقافية المتخيلة مع دلالية الاختيار.

يشاطر "**شتراوس**"هذا الرأي، في الأسطورة الذي يرى فيها: "**نظاما سببياً خاصاً يعمل وفق منطق الرمزية اللاشعورية بوضوح وعلمية لا يقلان عن وضوح المنطق العلمي وعلميته، لكنها في الحقيقة تعمل في ضوء شفراتcodes أو سنن جمعية تنقل رسائل عفوية لاشعورية**"[2]؛ لما يشتمل عليه الرمز – حفيظ– من وظيفية اجتماعية تعمل، على شد الفرد بالجماعة وبنائها الثقافي بقيمها ومعتقداتها، التي هي تمثيلٌ لذاكرتها وهويتها السردية وبها تُحافظ على تماسك بنائها وانجازاتها ومؤسساتها الاجتماعية والثقافية [3].

وترتبط جمله "**الكنز/ الإرث**" بجملة "**الانتظار/ الوريث**"، التي تختزل الحكاية "**الشيعية**"، بانطوائها على مضمرات تحتية تخصها- الاعتقاد الثقافي الديني– وقد يؤول ذلك على أن هذه المجتمعات التي تعيش في ظل هذا الانتظار/المستقبل الثوري مجتمعات ساكنه باردة الإرادة والتغيير لفعل مجهولٍ ومستقبل مغيبٍ غيَّر إن ايجابية هذا، لا تكمن بالانتظار والتوقف عنده بل بالاستعداد والتجهيز لهذا الانتظار[4].

وجملة الانتظار، تظهر المضمر التحتي لهذه الثقافة–الشيعي– في علاقته بالسلطة، فهي وجه من وجوه انتقاد الوضع القائم بطريقه مجازيه. ومن ناحية نفسية، فـ"**إحدى فوائد الانتظار المهمة وهي التمسك بالعقيدة والصبر على الشدائد**"[5].

وهنا، يعلل "**فرويد وشتراوس**" المتخيّل ثقافي، يناظر الحلم المؤجل المكبوت بالرغبة المشفرة المعنى الخفي، عن اللا قدرة و اللا فعل إلاّ عبر أمل مؤجلٍ وحلم مصطنعٍ[1].

---

(1) ينظر مرايا والهوية: 164.

(2) أقنعة النص، سعيد الغانمي : 26.

(3) ينظر الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير العراق القديم : 24–26.

(4) ينظر تاريخ الحضارة : 193.

(5) ن :688.

فهناك مَنْ يرى أن مسألة الانتظار مرتبطة بمنتظر ما أو بالأحرى بالمنقذ/المُخلص موجودة على طول التأريخ ولدى أغلب المجتمعات الثقافية المتدينة؛ وسبب ذلك مرتبط بالشفرة الثقافية والوضع الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه هذه المجتمعات[2].

والمنتظر وانتظاره، هو الوجه الايجابي والسردي لهذا النظام الثقافي– الشيعي– لكونه حاملاً– الانتظار– الرفض الواقع السلطوي المستبد، ومؤجلاً للثورة والانقلاب عليه، ولهذا فاءنّ من يعترض على هذه الفلسفة - الانتظار– فهو متواطئ مع السلطة الظالمة[3].

ثانياً: تابو الحكاية و الاسطورة

قداسة حكاية الكنز– حفيظ– ترتبط بقداسة مالك الكنز الوريث النموذج السيد– الشيعي وذلك لأنه مُحمل بتابوهات النموذج (تحريم، تخويف)، التيُ تسيجهه بالحصانة (كنز حفيظ)؛ فإحدى وظائف التابو، العمل بوظيفة أو مهمة الحارس الشخصي. وهذا التابو يتصل بالحكاية أو المكان الأسطوري- حفيظ– الوعاء للكنز، الذي يعمل- التابو– على حماية هذا الكنز، من خلال ترويج الحكي المرعب، عن نتائج هذا الوصول لهذا المكان أو للمس كنوزه، وهذا الحكي التابوي جزء من عناصر إحدى أنواع الأسطورة المسماة بالأسطورة التعليلية التي تشتغل عبر التابو، فهي: شكل من أشكال الأسطورة التعليلية التي ظهرت لتفسر بعض الظواهر الطبيعية حيث عمد بعض رجال الدين على ربط هذه الظواهر بوجود كائنات فوقية من جن وأشباح لأيديولوجية ما[4].

مما يعني أن الأسطورة الحكائية التابوهاتية أو التعليلية، لها مرجع ثقافي ديني تحتي مضمر يتصل بمخبئ رمزي ما، يمكن قرأته تفكيكاً من خلال قراءة وتفكيك السياق الثقافي الروائي لتابو هذا المكان.

نقرأه **أولاً** : في رواية "**مستعمرة المياه**"، عبر عشيرة (السادة المكاصيص) وإرثهم المخبؤ في (حفيظ)، حيث تصيب اللعنة (مردان) حفيد (المكاصيصي)، المنفرد بعودته سالماً من هذا الـ (حفيظ) وهذه العودة السالمة توصمه بلعنة (حفيظ)، كما يسرد (مردان) لأبنه (سامح)، فيستذكر ما قالته أمه لهُ حين عاد من (حفيظ):"**هل هناك أُم لا تعرف ولدها..؟ وهل أن الولد بعمر**

---

(1) ينظر بنية الاسطورة عند شتراوس. ادموند ليتش، ت د. ناصر الحلاوي،الثقافة الأجنبية،ع2،992: 66.

(2) ينظر تاريخ الحضارة: 194–195.

(3) ينظر ن : 193.

(4) ينظر العقل في المجتمع العراقي : 80.

الأم..؟...كنتم شهوداً عندما نزل ولدي مردان إلى الهور باتجاه الوهج منذ أكثر من سبعة أيام، وكم كان عمره وهيئته، فهل تصدقون أن هذا مردان"[1].

فإن كانت لعنة (المكاصيص) هو ارث(حفيظ)، الذي أباد أبنائها قرابين متوالية، فإن فك شفرتهُ بمفتاح (مردان)، كانت لعنة مضاعفة لـ(مكصوصي مردان)، أدت إلى مسخه **بلعنتين:** مرة بمسخ هويته الانتسابية بإنكارهِ من عشيرته وأمه، ومرة بمسخ زمنه العمري بقفزة مرحلية تعدت إلى زمن الشيخوخة.

ومن ثم، يظهر إن هذه اللعنة، نظير انتهاك شفرة المقدس(سر حفيظ)، التي هي لعنة المعرفة بهتك ما هو محجوبٌ ممنوع، فهل لنا إن نوازي تجربة (مردان) بتجربة (آدم) في الجنة، في محاولة التقرب من شجرة المعرفة واكل الفاكهة المحرمة؟؛ فجزيرة (حفيظ)، جنة أرضية بجمالها وخضرتها وكنوزها –سردياً– المحرمة اللمس والوصول إليها، أنؤول المعرفة والشروع إلى كشف المجهول، بانتظاره لعنة ما– ربما؟! أم أنه ترويج ثقافي وسردي، يعمد إلى تضخيم المقدسات وحمايتها بمحظورات التابو.

فالتخويف بالمتخيل، الذي تُسلطه أيديولوجية ما لإضفاء الحصانة والتعالي على محمولاتها الثقافية، وربما استراتيجيه نفسيةً للهيمنة والتأثير، بقواها اللا مرئية لنموذجها، فـ" **فكرة المقدس تحتاج، في مختلف صيغها، إلى بعدٍ اسطوري يمنحها تضخماً ومركزيةً"**[2].

فهذا المكان– حفيظ–، مقدس والمساس به يعد مساساً بقداسة صاحب المكان لهذا حين : "**حين حاول أحد أجداد الحافظين أن يخون أمّانته، وقد أغراه الشيطان لعنة الله عليه، فتحول نصفه إلى حجر والنصف الآخر إلى جسد حيوان، وبقي يقبض بحافريه الأمّاميتين على سبيكة من الذهب"**[3].

الخيانة تُشغل هنا، بفعل الشيطان والحماية تُشغل بفعل القوة الفوقية الإلهية، التي تحمي هذا الإرث لإلوهيته وقداسته النموذج –السيد–، إذ إن دلالة وأهمية الإرث/ الكنز لا يخص فقط الوريث النموذجي، بل مهمة حُفظه من قبل الروح الحامية المقدسة التي تسكن هذا المكان[4].

---

(1) مستعمرة المياه : 40.

(2) الأنظمة السيميائية :129.

(3)عراقيون أجناب :69.

(4) ينظر الطوطم و التابو: 144.

ويتداول الحكي الشعبي أيضاً، أن هذا الوهج سببه الكنوز الموجودة في هذه الجزيرة السحرية التي تحميها الأشباح والجن[1]، وهذا الاعتقاد الثقافي- تابو الكنز-، تعيشه هذه الجماعات في الأوساط الشعبية وتربطه بالقوى الخارقة التي تصونه وتمنع الوصول إليه[2].

وقد قرأنا رأي الدارسين في ميثولوجية المعتقدات الشعبية الثقافية- سابقاً- الذين يرون أن التابو يُعبر عن التهيب من مواضع معينة ومرتبطة بتصورات عبادية، ومن تصرفات تتصل بهذه المواضيع تعمل كقانون يحظر لمس أشياءه المقدسة وإلاّ سيتضرر بفعل هذه القوة الخفية في المقدس أو بالأحرى في أشياء المقدس.

ويفسر علم النفس هذا المتُخيل الثقافي، كجزءٍ من الفكر الطفولي والبدائي الذي يُسقط الشخصانية والإحيائية على الأشياء الجامدة، التي هي نتاج المخيلة الطفولية[3]. ويغدو تابو الكنز (حفيظ) معادلاً موضوعياً؛ وذلك لأن التقديس يؤدي إلى نتيجتين:"**1- إن الشيء أو الكائن المقدس يرتبط بالدين وتؤدي بحقه طقوس التعظيم. 2- إن عليه محاذير ومحظورات يمنع انتهاكها- التحريم**"[4]. ومن هذه اللعنة المتداولة بالتابو، تُبطل فاعلية إغراءات الطفل (محمد) لأصدقائه في الذهاب معه إلى كنوز هذه الجزيرة، فالمحكي سبق حضوره في مخيلة الجمع عن هذه الجزيرة، فـ "**أغلب القرويين يخشون هذا المكان، ويسمونه (مقبرة الشياطين**")[5]. فما هي الكيفية التي يِشتغل بها هذا الترويج للمحكي (التخويف)، باستقباله واستهلاكه ثقافياً، فالحكي خيال والخيال هو ابتكارٌ متخيلٌ من حرفية المورثات الجمعية والبيئية، عبر التداولية الشفاهية التتأقلية التي تصبح بمرور الزمن قوة مادية ثقافية، لها خصوصية الانتماء المكاني والاجتماعي، تتلاقح في الذاكرة الجمعية وتهيمن على لا شعورهم.

فإذا ما اشرنا إلى مصدر هذا النتاج الحكي، الذي يُشتغل على تفعيل المخيلة ومخزونها اللاواعي تسانده الوسيلة الشفاهية، التي لا تلتزم بسياقٍ واحد للحدث الواقعي فكيف بالمتخيل أن يسكن في سياق إطار سردٍ واحد؛ لأن من سمات هذه الشفاهية التمطيط والزيادة وتضخيم الحكي[6]، وذلك لأن عامة الناس من البسطاء يميلون إلى الخرافة والخيال المُمطط أكثر من

---

(1) ينظر الأهوار مكان الحرف الأول ولوح الأيمان : 122-123.

(2) ينظر الخرافة وموقف الإسلام منها : 155.

(3) ينظر في البحث عن جذور الشر:24.

(4) العقل في المجتمع العراقي :122-123.

(5) الهروب إلى اليابسة : 41.

(6) ينظر بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد الحمداني: 32-33.

الواقع الحرفي –كما يقول "**البيروني**–[1]. فطوطمية النموذج تستدعي سلوك اتجاه هذا المقدس. ومن هنا، سُنت قواعد التحليل والتحريم بخصوصها[2]، وأهميه هذا التابو الضار والمؤذي، بفعل قوة غيبية وروحية أو"**النفس الخارجية**" حسب توصيف "**سبنسر و غيللن**" بمثابة القفل المشفر للكنز المقدس المحمي[3].

ثالثاً : كسر نسق الاسطرة (حفيظ)

ينهج الخطاب الروائي بعد تشغيل فاعلية الاعتقاد الثقافي الديني للحكاية الأسطورية (حفيظ) بشقيها –الكنز، تابو–، بكسر نسقيتها الأسطورية وهدم بنائها الثقافي المتخيل في سياق السرد. ففي "**مستعمرة المياه**"، يصل ابن مردان (سامح) بصحبة جدته إلى هذه الجزيرة وتنفك أبوابها من دون أي ضررٍ ما– لعنة– أمّا في "**عراقيون أجناب**"، فتنتهك الحكومة كنز(حفيظ) بسلب الأموال المودعة فيه من دون أن يحميها أي حافظٍ أو طوطم ارضياً كان أو غيبياً. وفي "**الهروب إلى اليابسة**"، يذهب أحدهم إلى هذا المكان دون أن يجد شيئاً أو يحدث له مكروه [4].

إن السرد ينقد الشروع إلى تبني المتخيل والأسطوري، حقيقية واقعية عن الأشياء والموضوعات ويفضح الأبنية الفكرية الثقافية، التي تستعير ما فوق الواقع في تشكيل هويتها الثقافية والسردية، أو كما يصف (**جان بوديار**) عن (**سفر الجامعة**) تبني المصطنع (المتخيل)، الذي لا يخفي الواقع بل يعلن عن الاعتراف بلا وجود للواقع وحضور المتخيل بديلا وكناية عن وجود الواقع المتواري المُغيب أو بالأحرى كناية عن الهوية الثقافية للبناء الاجتماعي الثقافي الذي يظهر بمظهر وزي المتخيل.

ويمكن توضيح ذلك أكثر من خلال التوصيف الآتي: فمن خلال العلاقة بين الرمز المتخيل (تابو– كنز حفيظ) والمرجع لهذا الرمز المعتقد الثقافي– النموذج– فتتداول اللغة والصور والشفرة والصيغة (الحكي) من البنيةِ الظاهرة والعميقة للمجتمع، لتمرير هذا الممر الوسيط المتخيل في عمل هذا الرمز (الكنز، الإرث) على طرد الواقع لأنه احتل مكانه[5].

ويرى، (**فرويد**) بأن المجتمع هو من ينتج الوهم لحاجته إليه، كي يضمن تشغيل وجوده وهويته السردية، ويناقش "**كاستور ياديس**" ذلك، بسؤاله: لِمَ على هذه المجتمعات أن تُشغل نفسها

---

(1) ينظر السردية العربية، د. عبد الله إبراهيم : 70.

(2) ينظر العقل البري : 122.

(3) ينظر الطوطم والتابو : 141.

(4) ينظر مستعمرة المياه : 130–132، عراقيون أجناب: 208–210، الهروب إلى اليابسة : 41و51.

(5) ينظر المصطنع والاصطناع، جان بودريار: 27.

بالمتخيل الثقافي وتبحث داخل الوهم لتُكمل به الضروري لنظامها وتملئ فراغات الشفر الثقافية، ثم يصبح بمرور الزمن–المتخيل– واقعاً وحقيقةً للبنية الثقافية لهذا المجتمع، ويرى **(هيجل)** أن هذا المتخيل هو روح الشعب[1].وهذا يدعم القول الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون وهمٍ، كمصل مضادٍ ضد الانهيارات والتناقضات التي يعيشها– الإنسان– في واقعه.

ولا شك إن الوظيفة التي تتطلع لها الأسطورة أو الحكاية الشعبية تلازم رغبة جمعية، إذ يعتقد **(برونسلاف ما لينوفسكي)**، إنها تلبي حاجات نفسية واجتماعية، وتشتغل على تبرير وجودها والحفاظ على مؤسساتها الثقافية وتقاليدها الموروثة، وعادة ما تخص هذه– الحاجة أو التبني– المجتمعات البدائية[2]. و**(شتراوس)** يرى في الأساطير والموروثات الشعبية، بأنها عمليه ترقيع ونسج ذهني يقوم به الإنسان استجابة لمتطلبات البيئة التي حوله من أجل سد ثغره متناقضات الواقع في حياته [3]. وقد عد **(هيجل)** الحاضر النسبي الواقعي أهم من الماضي وأهم من الإرث المطلق– الأسطورة– لأن الحاضر هو من يصنع المستقبل[4]. وهذا الكسر النسقي للأسطورة هو، ما يطلق عليه "**بولتمان**" بنزع الاسطرة من الماضي والموروثات، إذ يرى في الأساطير ليست مجرد حكايات خرافية بقدر ما هي تعبير عن كينونة الإنسان الذي يعيش وسط مجتمع وثقافة متغيره؛ لهذا فهو يرى في عمليه النزع أنها تفسير الواقع والأحداث على وفق الحاضر النسبي لا الماضي المثالي المطلق[5].

وترى الانثروبولوجية، في عمليه هدم الأسطورة ونزع الاسطرة، بمثابة الاعتراف بإرادة الفرد والاعتراف برفض كونه مجرد اسطورة ونزع الاستلاب عن إرادته بوصفه هو من يمنح الوجود أهمية عبر دوره في عمليه إنتاج الوجود الإنساني[6].

وفي رأي "**فاغنر**"، هو ولادة لنموذج أنساني جديد متحرر من قيود التراث وولادة للعصر البشري محل العصر البطولي والأسطوري[7]؛ لهذا من الضروري تشغيل الهدم للماضي الأسطوري (عبر الأدب)، في رأي **(هايدغر)**، للعمل على بناء اللحظة التأسيسية الايجابية للوعي والإدراك، علاقة جديدة بين المظهر والشكل وواقع هذا المظهر، فالوعي الحقيقي وهو ما تجسد

---

(1) ينظر تأسيس المجتمع تخيليا: 182–183.

(2) ينظر الرحلة إلى الفردوس : 26.

(3) ينظر تمثيلات الآخر: :67.

(4) ينظر الفضاء الروائي في أدب كاظم الأحمديّ،غصون عزيز ناصر : 8.

(5) ينظر مقدمه في الهرمينوطيقيا. دايفيد جاسير: 143.

(6) ينظر صراع التأويلات : 390.

(7) ينظر مرايا الهوية: 166–167.

تحت المخبوء. ويقرأ، (فرويد) سيكولوجية البناء والهدم، بتشبيه الوعي بالطفل وعلامة البناء تظهر إذا خرج الطفل من داخل الإنسان وأصبح "**قادراً على السير في مسار دال معين، والذي عرف من خلال عدد معين من الثقافات العظمى، والتي تستمد هي نفسها معناها من ترتيبها المستقبلي**"[1]. إن الخطاب، بتمثيل رؤية الأشياء واستنباطها عبر التجربة وقياسها وتمحيصها في دائرة العقل يحفز أنماط التفكير على تجميع النقاط من البداية والمقدمة والاستنتاج، تسانده الملاحظة والإدراك[2]. فالإدراك العقلي والفلسفي، هو مَنْ "**يوقظ الإنسان من سباته الأيديولوجي...انه نشاطٌ يتجدد لطرح مشكلات تجرح الكبرياء المعرفي للإنسان**"[3]، وان هذا هو نتاج التفكير الانفعالي، إذ "**إن العراقيل العاطفية للفكر تنتشر انتشار واسعاً. فالعواطف الذاتية تعرقل الحكم الموضوعي. والأهواء قد تعكس التقاليد الاجتماعية عند شعور بالولاء العاطفي للمجتمع فتهبط بمستوى التفكير ونوعه**"[4].

فإستراتيجية السرد انطلقت من تأكيد واثبات هذا الاعتقاد إلى هدمه تستدعي من القارئ، أن يدرك النص كما يقول (**امبرتو ايكو**)، من الرموز المنتجة للمعنى والخاضعة للتحول والانتقال من معنى إلى آخر أو بالأحرى هي تحولات الوعي التي على القارئ الانتباه إليها عبر المقارنة لفهم البنية العميقة للأفعال في النص والتوجه الذي يُوجهه الخطاب[5]؛ إذ على المتلقي إن يتسلح بالوعي المعرفي كي يفك النص، الذي هو انساق مختبئة تراوغ وتتبدل وتخضع لتحولاتهم[6].ومن هذا، يتضح أهمية توظيف الأنساق الثقافية من مقولاتها: الحكاية الاسطورية (الشعبية) والميثولوجية، كما أشار (**غريماس**) إلى أهمية الأسطورة بالذات، للتوظيف الأدبي لتفعيل إعادة إنتاج المعنى، والتعبير عن قيم الاجتماعية لا الفردية[7]. وبهذا قد نصل إلى تبئير الوعي/العقل، فـ "**إن للعقل عدة معانٍ أو وجوه، وإن أحدها هو العقل الواقعي وهو العقل الذي يدرك الأمور الواقعية والمحسوسة العينية**"[8].

---

(1) صراع التأويلات: 221.

(2) ينظر سيكولوجيه الخرافه: 32.

(3) البعد الفلسفي للتبئير الروائي، شاهو سعيد فتح الله : 20.

(4) سيكولوجية الخرافة : 34.

(5) ينظر تأويل متاهة الحكي، في تمظهرات الشكل السردي، أ.د. محمد صابر عبيد: 12.

(6) ينظر جماليات النقد الثقافي،احمد جمال المرازيق: 19.

(7) ينظر ن : 166- 167.

(8) تاريخ الحضارة :415-416.

المبحث الثالث : الأمكنة المقدسة

توطئة

العلامة الثقافية تشكل منطوقاً ما وتعبر عن الرؤية والفكرة المتضمنة فيها، ومن هنا فأن وجود الأمكنة الدينية تشكل علامة ثقافية ودلالية ما. إن الأمكنة المقدسة رموزٌ وعلاماتٌ تعمل على بث إشارة سيميائية، فهي الأرضية أو قاعدة "**قلب العبادة**" التي تُقام عليها الشعائر والطقوس، وسرد هوية الجماعات المرتبطة بعاداتها ومواريثها وذاكرتها الجمعية، حداً تبلغه إن أُنتهكت– أمكنتها الدينية– على يدٍ غريبةٍ عدوة، فأن هذه الجماعة يُصيبها تشتت ثقافي ووجودي؛ لما تحققه هذه الأمكنة من وظائف اجتماعية وسياسية واقتصادية ونفسية[1].

وسنقرأ هذه الأمكنة بوصفها نمطاً من الأنماط الثقافية الأولى، لأثرها المهيمن الذي يفعله تشغيل اليوتوبي– المكان– بالتأويلات والدلالات والصور الخاصة بها، ويُنزاح ثقله المادي هذا على اللاوعي الجمعي الثقافي، تحركه أيديولوجية ما من هذا اليوتوبيا.ولاشك إن القراءة الثقافية للاعتقادات الثقافية الدينية لهذا المجتمع– الهور– كشفت عن تزامن هيمنة الاعتقادات الدينية في البنية العميقة اللاشعورية الجمعية.

سنقرأ تكرره أيضاً من هذا خلال المكان الديني، بمقولاته الثقافية ومرجعيته التأريخية أو مقولاته الثقافية. بثلاث شعب تنشطر إلى (المعبد، المسجد، المضيف)، في ثلاث سياقات روائية، تتخذ مسارين:**أولاً**، الوظيفة والدلالة الثقافية في بنية المجتمع. **ثانياً**، الدلالة الثقافية لهذه الأمكنة من خلال منظار التابو (التقديس والتخويف) لها.

أولاً : المعبد

في خطاب "**عراقيون أجناب**"، الذي يتحدث عن المكان المقدس المعبد، من خلال نساء قرية (الدبن)، عن وجود أقدم المباني الدينية (المعبد)، في الزيارة الشهرية الدورية لهن لتقديم القرابين طلباً لتحقيق نذورهن بالشفاء من العقم. حيث: "**تدرج المشاحيف الثلاثة بحملها من نساء الدبن صوب ذلك البناء القديم الذي يتحدث عنه المعمرون في رواياتهم أنه موجود منذ**

---

(1) ينظر في البحث عن الجذور الشر : 130و133.

الأزل، بنقوشه القديمة، وصخرته التي كانت تذبح فوقها الأضاحي، وحين جاء الباحثون عن التأريخ والحضارات القديمة فسجلوا في كتبهم أنه من معابد السومريين القديمة"[1].

إن العلامة الثقافية التي يبثها هذا المكان- المعبد- تسرد مرجعيتهُ الثقافية التأريخية القديمة السومرية، فـ "**منذ عصور ما قبل التأريخ، وهؤلاء الناس على وعي بالقوى الروحية التي تعتمد عليها وجودهم، وتشهد على ذلك بقايا المعابد والهياكل وأمّاكن التضحية وتقديم القرابين"**[2].

ويعد المعبد ركناً أساسياً في الحياة الدينية، لممارسة الطقوس والشعائر، ووسيلة للتقرب من الإله، ودلالة هذه الكلمة مأخوذة من العبادة والتعبد[3]، فالمعبد هو المسجد والكعبة والمضيف والبيت فلا فرق في الوظيفة والدلالة، والغاية من بناء المعابد قديماً، اعتقادهم أن الإلهة تحتاج إلى بيوت لترتاح فيها، ولهذا فقدسية المعابد من قدسية من يسكنها[4]، لهذا حظي رجال الدين- الكهنة والموظفين- بمكانة اجتماعية عالية ومهيمنة ما بين الناس- العراقيين[5]، وتعد عملية بناء المعابد وزيارتها وتقديم القرابين جزءاً من طقس طلب الرضا من الآلهة[6].

وقد نقرأ الإشارة الثقافية السردية، التي تقابل مابين الماضي/ الكهنة- السومريين، والحاضر/ خدام المعبد- قرية الدبن- بتسرب اللاوعي الماضوي إلى الوعي الحاضر للتكرار الثقافي الذي يحكي عن هيمنة الدين، فـ "**مشكلة العراقيين هي أنهم شديدو التدين وهي عادة سلوكية ورثوها من أسلافهم السومريين الذين كان الدين يشكل محور حياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية"**[7].

فهذا التسرب اشتغل من خلال المنبه الشعوري (المعبد)، لكن لما يعد الدين أو التدين مشكلة للعراقيين، قد نقرأ مضامين ذلك من خلال مقولات المكان الثقافية. فوجود المعابد ُأستدل عليه الباحثون، دليلاً على هيمنة الدين لديهم- المجتمع- وكانت هذه المعابد تبنى من قبل البشر بأمر وبتخطيط إلهي. ومن هنا، ارتبطت المعابد ومن يديرها بقداسة عند العراقيين كما تشير الأساطير البابلية[8]، ويُديرها الموظفون(كهنة، خدام) الذين يمارسون سطوتهم المرتبطة بترويج

---

(1) عراقيون أجناب : 76.

(2) المعتقدات الدينية لدى الشعوب. عالم المعرفة – الكويت، ع 173، 1993 : 11.

(3) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية:221.

(4) ينظر ن: 223.

(5) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم: 6.

(6) ينظر ن :8.

(7) العقل في المجتمع العراقي : 334.

(8) ينظر عصر الآلهة: 148 وما بعدها.

مقولات تتجسد: بالتخويف واللعنة والخطيئة، إن قصر الناس في أداء التزاماتهم اتجاه المعبد وتقديم قرابينهم[1].

ومن هنا:" **لا يصل إليه الرجال(... ولا يسمح لهم بذلك باستثناء خدامه) لئلا تمسكهم جنيات الهور... كما تروي روايات المعدان، فيضيع صوابهم ويبقون في العراء، ولا يجرؤ أحد على إيوائهم مخافة العدوى من انتقال الجن إلى أجسادهم السليمة**"[2].

وقد قرأنا سابقاً مفاهيم التابو، وسنقرأ كيفية استقبال هذه الإرسالية من قبل هذه البنيةِ العميقة لهذا المجتمع في سياق الروائي.

فالاستجابة لمثل هكذا ترويج، ليس فقط للمرجعية الثقافية، إنما لسيكولوجية البيئة، التي تعمل على تفعيل المتخيل، بحمولات الأجواء المائية الغامضة والغائرة في السديم الليلي يرافقها أصوات شتى من الحيوانات والطيور تتدخل مع بعضها البعض، لتنسج الصور والدلالات في البنية الذهنية الجمعية بحضور كائنات فوقيه (جن، أشباح) تسكن هذا المستنقع المائي[3].

وهذا الاعتقاد، طرحه (**تيلور وسبنسر**)، الذي يفسر بأن الإنسان عرف الأرواح ثم الجن، فاسقط هذه المعرفة على الطبيعية[4]، فتغذت هذه البنِية بالمخيلة وغدت قوة لاشعورية موروثة، حيث "**يعلمنا فونت، أن التابو هو تعبير وإفراز عن أيمان الأقوام البدائية بالقوى الجنية. فيما بعد تحرر التابو من هذا الجذر وبقي قوة، وما ذلك إلاّ لأنه هكذا كان، نتيجة نوع من التشبث النفسي، على هذا الأساس يمثل التابو جذر أوامرنا العرفية وقوانيننا**"[5].

يضاف لهذا، الموروث من اللاوعي الجمعي، فمنذ القدم وهذه البنِية على أيمان بوجود الكائنات اللامرئية في الكون من جن وأشباح، أولاًد الآلهة المنقسمين إلى أولاًد طيبين وأولاًد أشرار الذين دحرهم الإله (مردوخ)، وهذه الأشباح الشريرة منهم من يسبب المرض الخطير وأصواتهم اشد فتكاً من عضاتهم التي تسبب الموت[6]. لكن لصالح أي أيدلُّوجية تشتغل هذه، ومن يتحمل وزر هذه المحركات، نقرأ ذلك في المكان الديني الإسلامي المسجد.

---

(1) ينظر العقل في المجتمع العراقي: 89.

(2) عراقيون أجناب : 77.

(3) ينظر الأهوار مكان الحرف الأول :122.

(4) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية، جواد مطر الموسوي:34.

(5) الطوطم و التابو : 47.

(6) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم: 61-62.

ثانياً : المسجد

قد لا يغاير هذا المكان الديني المسجد، بحمولاته ومقولاته الثقافية والأيديولوجية ممتزجاً باليوتوبيا كالمكان الديني المعبد، فكلاهما من موطن واحد وثقافةٍ واحدةٍ، إلاّ أن المسجد حُمل دلالة رمزية غنية لمرجعيته التأريخية الثقافية، فهو المكان المقدسٌ مقارنة بالمعبد الوثني، وأيضاً، يمثل الوجه المشرق الحاضر الحضاري ليس الزمني بل الفكري المعرفي، وكذلك أن- المسجد- ركائز أسسه وأعمدته المُشيدة بناء نواته الأولى فخر الحضارة الإنسانية الرسول محمد(ﷺ).

إن الدلالة الثقافية تشير إلى أن كل مكان وموضع للتعبد والعبادة وبما فيها الكعبة يُكنى بالمسجد، كما جاء في نصوص عرب الشمال الصفوية والنبطية[1].ولا شك فإن رسوخ هذه السيرة الثقافية للمكان/المسجد في البنية الذهنية لكافة المسلمين، وهو بهذا يحمل الثقل المادي الثقافي.

ومن هنا، نجد مضامين ذلك الاستفهام الذي يعد التدين مشكلة العراقيين!، فالأيديولوجيا واليوتوبيا، قد مزجا في هذا المكان الذي يُوظفه الشيخ (رمضان) عقب عودته من النجف- حيث كان يدرس في (الحوزة العلمية ولم يتمها)، فيقرر الرجوع إلى أهله في قرية (الهدام)، و"**في لحظه نزوله امسك عصا صغيره ورسم دائرة كبيره على الأرض ووجه كلامه للرجال الملتفين حوله: (هنا سنبني المسجد)، ارتفعت الأصوات التي تؤيد هذا الطلب...بدأ العمل الجماعي في بناء المسجد، حتى النسوة كن يستأذنّ أزواجهن للعمل في بيت الله، لعله يحقق لهن أحلامهن**"[2].

سنقرأ المسجد عبر أيديولوجية البناء (رمضان)، ويوتوبيا التأييد الجمعي للبناء. إذ تتحرك الأيديولوجية التي تختبئ خلف المرجع الثقافي المكان- المسجد- للأخذ بزمام قيادة الجمع (الشيخ رمضان) وتحريكها ضد المحتل (العثماني) والإقطاعي (عبود) ثم الاستبداد بالسلطة[3]، إذ إن المرجع الثقافي يسرد، استغلال"**الملوك المفهوم الكهنوتي الذي يعتبر الناس خدما للآلهة في تسخيرهم لبناء المعابد والأبراج... ومن ثم زجهم في طاحونة الحرب التي كانت تقليدا وسم الحضارات ولا يزال متوارثا منذ ذلك الحين. ما جعل التأريخ يقع في إشكالية الصانع الحقيقي للحدث والمنفذ له**"[4]. ولقد مثلت الأمكنة الدينية المنطلق والتأسيس الأول للمحطات الثورية على السلطات والمظالم، لما ينطوي عليه هذا المكان "**بصفته مكان الحوار وإنتاج الصيغة الثقافية فهو المكان الاجتماعي...المكان المقدس هو رمز العبادة ولذلك نجد الديانات السماوية تبدأ**

---

(1) ينظر الميثولوجيا والمعتقدات الدينية: 221.

(2) حجاب العروس :56 -57.

(3) ينظر: ن: 60-61 و 70 و79.

(4) العقل المجتمع العراقي :94.

ثورتها على ساحته...فهو محل إعادة إنتاج المثال الأخلاقي في صيغة ثقافية، أي محل التأليف بين مبدأ العدالة وبنيةِ المجتمع"[1].

وهذه الأمكنة لا تأخذ دوراً سلطوياً تحكميا على الناس وقيادية فقط، بل إنها الشكل الايقوني للهوية السردية لجماعة الأمكنة الدينية. ونجد هيمنة النسق الديني عبر عملية التأييد الجمعي للبناء إلاّ أن أيديولوجية (الشيخ رمضان)، لها آلياتها وممراتها بين الثقوب، ولاشك أن مفتاح بناء المسجد هو إحدى الآليات أيديولوجية، نافذاً من خلال (رمضان) العبور إلى ممرات السيطرة الاجتماعية السلطوية، من خلال معرفته ثغرة الشفرة الثقافية لهذه البنية الثقافية لمجتمعه (قرية الهدام).

فالتأييد الجمعي اليوتوبي (لبناء المسجد)، ما هو إلاّ تمثيل الرغبة المكبوتة في اللاوعي الجمعي، الذي وجد مَنْ يحركها ويُوقظها من سباتها – المسجد– ليحقق حلمه ورغبته– المجتمع– بمثال محاكاة الواقع لماضي يوتوبي، متناصاً لا شعورياً بتجربة المسلمين الأوائل مع قائدهم الديني والسياسي الرسول (ﷺ). فالتأييد ما هو إلاّ انسياب اللاشعوري كعلامة ثقافية تناصية واسترداد للهوية التأريخية المطموسة، فشَغَلَ المكان (المسجد) الذاكرة بمخزونها من الصور والدلالات ليعيد الاتصال مع الماضي اليوتوبي (الرسول الكريم (ﷺ) .

ونقرأ أن تابو وقدسية المسجد، لا تتخذ طابع التخويف والتحريم، إنما بوصفه البديل والكناية عن الرمز والوسيط الإلهي لتحقيق الرغبات والأمّاني، فـ"**النسوة... للعمل في بيت الله، لعله يحقق لهن أحلامهن**"، وتتعدى هذه العدوى والقدسية إلى (البَنّاء) الذي–بنى المسجد– بالرغم من هويته الثقافية (اليهودية): فـ "**البَنّاء مدحت اسطنبولي... كان يحصل على هدايا كثيرة من الفلاحين لأنه من وجهة نظرهم أبو المسجد أي صانعه وهو في النهاية لابد وان يحمل هالة من التقديس عن باقي البشر**"[2].

إن هذه العدوى لتابو المسجد **من** و**إلى** تحدث بفعل الملامسة والمجاورة، وهذا للهيمنة الدينية الثقيلة الوزن للمسجد في اللاوعي لهذه البنية الفكرية، هو ما حملها بدلالات متضاعفة وانزياح بلا قيد، تفصح عن طفو ما (التناص، التابو) على الوعي يعمل على وفق مشغلات تحذف وتُصادر ما هو منطقي، وتتبنى ما هو متخيل غيبي بدمجه وإلباسه بهذا الرمز الديني (المسجد) لاعتقادهم، أن هذا– الأثر، التابو– يناسب حجم ضخامته وعملقته – المسجد–.

---

(1) في البحث عن جذور الشر : 130–131.

(2) حجاب العروس : 57.

ثالثاً : المضيف

إن الأمكنة المقدسة لا تخص فقط الأبنية الدينية من معابد ومساجد، بل تتعدى إلى غير ذلك، إذ شغلتها البنية الفكرية الاعتقادية لموضوع أو فكرة ما. وفي ظل هذا، نقرأ الاعتقادات الثقافية التي تتحكم بالبنيةِ العميقة والظاهرة، عبر قداسة المضيف، كمكان لموضوع ورمز ما، يحمل نسقه الثقافي والاجتماعي لدى (أهل الأهوار) يتمثل، كـ "**مركز هام من مراكز الحياة القبلية. ففي ملكه وبنائه يتقرر المركز الاجتماعي لصاحبه. والدور الذي يلعبه المضيف في الحياة الاجتماعية والسياسية للعشيرة بالغ الأهمية**"[1].

وإذا كان المضيف يدلُّ على المكانة الاجتماعية لصاحبه ويحققها، بقطع النظر عن ماهية هذا الشخص، فيمكن عدّ المضيف علامة ثقافية نستدل به ليس فقط على المكانة الاجتماعية، بل أيضاً على النسق الثقافي الديني الاعتقادي، وفيه نكشف عن نمط الأفكار والمفاهيم في البناء الجمعي.

ففي"**ضياع بنت البراق**"، يعد مضيف السيد الأخ الأكبر للسيد (أبو خالد)، المكان المقدس الذي تحج إليه أنظار أهل (الهور) ليسمح لهم بدخوله والتبرك به إلاّ أن (السيد الكبير) يمنعهم من دخول هذا المكان المقدس لنجاستهم ولا أخلاقيتهم، فيتشاكون الأمر بينهم:"**حرمنا كبيرهم من دخول المضيف إلاّ يخاف الله؟! قل استغفر الله. تتحرش بالسيد سوف يغرقك وتطفو فوق ماء الهور. يا فلان لم أكن ارغب بأكثر من دخول المضيف وقد حرمني منه.. زوجتي كانت ترغب إن تحني قصبات المضيف**"[2].

يمكن أن نستشف من هذا السياق قراءة تخص العلاقة ما بين **طرفين:** أهل الهور (المعدان) و(السيد)، تنم عن نظرة مركزية تقديسية من قبل الأدنى (أهل الهور) إلى الأعلى (السيد) ودونية بالعكس من (السيد) إلى (المعدان)، نقرأها من خلال الوسيط الرمزي (المضيف)، تطرح هيمنة الدين(الطهارة، القداسة).

فتبدو قداسة (المضيف)، من كونه مزاراً دينياً اعتقادياً، لطلب النذر(تحني/الحنة) دلالة على وساطة المكان الإلهية الإعجازية، الذي يرتبط أيضاً بتملكه من قبل النموذج (السيد) الذي يعد علامة ثقافية قدسية توسلها الذات (الأهواري) لحصول على بركته.

---

(1) الجبايش : 173.

(2) ضياع بنت البراق : 56.

فالمنع والتحريم الذي يمارسه (السيد) ضد (المعدان)، لتابو المكان (المضيف) وقداسته ، خوفاً لنقض وبطل (طهارته) بالاتصال واللمس (النجاسة/المعدان). وهذه الاعتقاد لا ينطوي فقط على تابو الخوف على القدسي، بل يحمل تابو آخر، إذا تم تخطيه وانتهاك شروطه، تحل لعنة وغضب التابو (المضيف).

نقرأ ذلك، من خلال مضيف (الشيخ حسن)، أو بالأحرى من عدد أعمدة بناؤه، كما يروي السارد، عن المآل الذي آل إليه (الشيخ حسن)، الذي ظل:"**وحده يرن في رواق المضيف ذي الخمس عشرة شبّة**"[1].

تبدو هذه الإشارة علامة سردية ثقافية، بـ(الخمس عشرة)، ليست إشارة اعتباطية و سردية، بل إنها ثقافية تتعلق بقوانين عرفية تخص بناء هذا المكان والموضوع القدسي لـ (المضيف)؛ فالمتعارف على عدد الأعمدة (شباب) في بناء المضيف حسب تقاليده الثقافية، أن لا تتجاوز عدد الأعمدة عن ثلاث عشرة(شبه)[2]، وإذا تجاوز بناؤه أو عدد الأعمدة هذا الحد المعروف والمتداول الثقافي، فالويل واللعنة ستكون نصيب من ينتهك هذا الخط المحرم العرفي،إذ إن التأريخ الثقافي لهذا المجتمع (الأهوار)، يروي عن أحد شيوخهم في (**الجبايش الشيخ سالم آل خيون**)، حين عمد بالتعدي على هذا العرف والتقليد المقدس إلى تغير عدد الأعمدة (الشبات)، من ثلاث عشرة إلى خمس عشرة (شبة) كانت نتيجة هذا الانتهاك، أن حَلَّت عليه لعنة هذا التابو(المضيف)، فقد، "**أقصى ذلك الشيخ عن (المشيخة) وأحرقت الطائرات...مضيفه الجديد في نفس السنة التي بناء فيها، اعتقد كثير من أهل الجبايش أن قد حصل له بسبب إهماله التقاليد والعادات العشائرية بما في ذلك تبديل عدد(الشبات) التي بنى عليه مضيفه**"[3].
والنتيجة ذاتها حصلت مع الشيح (حسن) بإقصائه ونفيه الاجتماعي والأخلاقي[4] بسبب أعمدة مضيفه الخمس عشر(شبه).

ولعل مرجعية هذا الاعتقاد تعود إلى اللاوعي الجمعي (العراقي)، حيث كان بناء البيوت قديماً يخضع لطقوس سحرية، انتقلت هذه الطقوس إلى بناء الأمكنة المقدسة[5]. إن المقولات السياقية الثقافية المتمثلة بالقداسة/الطهارة، النذر–اللعنة، هي صادرة عن نسق البنيةِ العميقة

---

(1) مولدغراب : 10.

(2) ينظر الجبايش : 181.

(3) الجبايش: 181.

(4) ينظر مولد غراب :83– 86.

(5) ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم: 68.

والظاهرة الثقافية الاجتماعية، التي تضم المعلومات والأفكار والمفاهيم، التي تعد مسلمة معروفة عن قناعة مجتمعه به.

وفهم القداسة لا ينطوي على معنى أحادي، وذلك لأن لكل مجتمع ثقافته الخاصة به، التي هي مفاتيح شفرة البناء الاجتماعية،إذ يشكل (المضيف) طوطم هذا المجتمع الخاص به يحتمي به ويخافه[1].

لهذا يرفض شيخ المعدان (قرية الدبن)، أن يُطاوع (جاسم العطية) الشيوعي، بانتهاك حرمة هذا المكان بتدنيس قداسته خوفاً أو احتراماً أو ثقافةً، يروي السارد ذلك "**حاول جاسم... أن تكون جلستهما في المضيف! لكن الشيخ أخبره أن المضيف هو في حقيقة الأمر مكان رزقه ورزق عائلته، ولا يستطيع أن ينجس ذلك المكان**"[2].

إن النجاسة هنا تنطوي على المحرمات (الخمر)، لا تتعلق بالالتزام بمبادئ الدين، إنما الالتزام بالاعتقاد الثقافي الذي يخص تابو (المضيف)، بحمله أبعاد رمزية اجتماعية وسياسية وثقافية، كمكان له وظيفته المخصصة والمبجلة عندهم. فالمضيف أو المضايف "**هي أمّاكن أو قاعات للاجتماعات السياسية تدرس وتحسم كافة الشؤون... كمكان مقدس، فهم يقسمون به الأيمان**"[3].

ونقرا أيضاً، من خلال السياق الثقافي أعلاه عن الآخر المختلف ثقافياً (جاسم العطية)، في قراءته لهذا المكان (المضيف)، في مقابل قراءة (شيخ المعدان) التي تظهر الضد والتباين الثقافي في صياغة المفاهيم والأفكار، فـ(المضيف) يغدو مجرد علامة سيميائية مجردة من الحمولات والدلالات خارج حاضنته ووعائه الثقافي، وتبدو عملية نقله خارج هذه الحاضنة البيئية الثقافية تقويض وإطاحة به.وسنكشف في المبحث الأخير للمؤلف المضمر توظيف هذا السياق الثقافي– المكان الديني– في السياق الروائي، وعلاقته بالاعتقاد الديني الثقافي.

رابعاً : المؤلف المضمر

الأثر المطبوع لهذه الأمكنة الدينية في صياغة الأفكار– القداسة، التابوهات–لا تُفصح عن هيمنة المكان، بقدر ما هو هيمنة الاعتقاد الثقافي الديني، في البنية الفكرية الثقافية– للاهوار– الذي يبدو بناؤه الفكري، أشبه بشجرة نخل خاوية، تحركها الريح –المعتقدات– كيفما تشاء.

---

(1) ينظر الطوطم والتابو : 134.

(2) عراقيون أجناب : ج 4، 90.

(3) الجبايش :185–186.

ويبدو أن توظيف هذا المكان الديني: المعبد، المسجد، المضيف، والقراءة الثقافية للبنية الثقافية الدينية الاعتقادية، أظهرت فحوصها،بإن هذا المجتمع متسقٌ على وفق الشفرة الثقافية اللاشعورية/ الاعتقادات، التي تعمل على توجهيه والتحكم بأنماطه ومفاهيمه وإدراكاته.

وترى السيميائية الاجتماعية، أن هذا جزءٌ من الشفرة الثقافية، التي تخص المجتمعات، وذلك لأن.. "**في المجتمع شفرات ثقافية– مخفية خاصة به، بمعنى إن الأفراد لا يعون وجودها ولا يهتمون بها رغم أهميتها في تشكيل سلوكياتنا اليومية، وهذه الشفرات تتعامل مع الأحكام الجمالية والمعتقدات الأخلاقية...وهي بذلك شفرات توجيهية محدده تماماً وواضحة على الرغم من صعوبة إدراك غالبية مستخدميها لأهميتها** "[1].

إن الدور المهيمن، الذي تلعبه هذه الأمكنة المقدسة، يُكمن في الدلالة الرمزية التي تبثها في الذهنية العميقة، حيث تجمع هذه الأمكنة، رمزية ما بين اليوتوبيا/ المرجع التأريخي الثقافي والايدولوجيا/الوظيفية، ليمتزجا في أيقونة تحرك الوعي وتؤثر على اللاوعي باستدعاء مخزونه، تكشف عن الأبعاد الهوية السردية والمفاهيم والمضمرات للمفعل التخيلي التأريخي المتناص مع الماضي القومي، لصياغة الحاضر على وفق برنامج أيديولوجي سلطوي ويوتوبي جمعي.

ويرى (**بول ر يكور**) أن هذه الاعتقادات المرتبطة بالمكان وبالمرجع الثقافي، تهيئ الزمام للسلطة– الدينية، السياسية، الاجتماعية– في سُوق المجتمع عبر هذا اليوتوب (المرجع الثقافي) لإستراتيجية الأيديولوجية، في عملية تغليف الوعي وتشميعه بالمتخيل اليوتوبي المزيف، فتصبح هذه العلامة الثقافية (المكان) مزدوجة الوظيفة وفعالة الأثر بدمجها باليوتوبيا والأيديولوجي[2].

المكان الثقافي، يحمل مضامينه التأريخية الرمزية، من خلال هذه الماضي الذي يتموقع به خطاب السلطة– الزعيم الديني، المؤسسة، الموظف–، ليحيك عبر اليوتوبا أيديولوجيته[3].

وتبدو هذه الأمكنة الميديا والصورة السردية التي تحرك الجماهير وتجذبهم باستحضار المخلية للمشهد التأريخي المستعار. ف "**الميديا هي رسالة...ذلك أن كل مضامين المعنى يتم امتصاصها في الشكل الوحيد المهيمنين للميديا، فالميديا وحدها هي التي تصير حدثاً، وذلك مهما كانت محتوياتها، مطابقة أو مخربة... علاوة على هذا التجميد لكل المضامين، يمكن توقع اشتغال الميديا في شكلها... سلطة تتوسط بين واقع وآخر** "[4].

---

(1) السيمياء والنقد الثقافي، ارثراسا بيرجر، ت: هناء خليف، الثقافة الأجنبية، ع 4، 2008 : 143.

(2) ينظر من النص إلى الفعل : 299.

(3) ينظر حجاب العروس : العجوز جنزيل والشيخ رمضان، عراقيون أجناب :السارد.

(4) المصطنع والاصطناع، جان بودريار : 151–152.

ومن هنا، اشتغاله (المكان)السردي في الخطاب الروائي كاقتصاد دلالي، قائم بذاته يسرد البنية الفكرية الثقافية، بل انه يرسم تشكل الهوية السردية الثقافية.ويكشف عن المضمر التحتي للأمكنة الدينية، إذ إن استملاك هذه الأمكنة وحيازتها، يمثل منطوقاً مرئياً للهوية الذاتية، وللمعاني والأفكار والتصورات المتضمنة في هذا المكان[1]. لما يمثله من قاعدة لإنتاج الثقافة وترويج استهلاكها، وذلك لأن المكان المقدس أو "**المحل الاجتماعي في الأصل يفتحه المجتمع لكي يبني نفسه من خلاله، فهو سابق على وجود الدولة ولكنه أصبح منوطاً بها. إن المحل الاجتماعي ينتج الصيغة الثقافية التي تتحول إلى نظام اجتماعي ولكن هذا التحول لا يتم إلاّ من خلال القرار السياسي**"[2].

بمعنى آخر، يمكن تأويل تلك الأمكنة بالكناية الثقافية عن البناء الثقافي، على اعتبار– مثلاً– أن المعبد كناية ثقافية عن المرجع الثقافي الديني بالوثنية، والمضيف كناية ثقافية عن المرجع الثقافي البدائي الأولي، والمسجد كناية ثقافية عن تطور الوعي المعرفي الديني بالإسلام.

لهذا فإن السرد في توظيف هذه الأمكنة لم يكن بريء النية بل متورطاً أيديولوجيا، لصالح إستراتيجية مضمراته السردية، إذ تتحدث **(جوليا كريستيفا)**، عن توظيف أو تشغيل المكان الجغرافي السردي بوصفه علامة و إشارة إستراتيجية، غير منفصلةٍ عن دلالته الثقافية المُحمل بالدلالات المتصف بها، والطابع الثقافي الذي يسرد العصر الخاص به، بانعكاس أثره على صياغة و سيرورة وصيرورة السرد، وهو بهذا متناص مع النص والعصر والدلالة[3].

(1) ينظر الأنظمة السيميائية : 78–79.

(2) في البحث عن جذور الشر:135.

(3) ينظر بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد الحمداني:54.

الخاتمة

طرح الخطاب الروائي النسق الثقافي الفكري (السياسة،السحر، الدين) الأثر المُهيمن–النسق–، الذي تم تشغيله من قبل هذا المجتمع تحت التبني السلوكي والفكري؛ لمضمر لاواعي عمل على تجميع ألفة التقارب بين الدال–المجتمع –والمدلول –النسق– في معادلة ثقافية موزونة، نترصد فيها الحوافز الندية التي شركتهما في نهجٍ واحد، لا تخرج عن طرفية ثنائية: النسق الثقافي والمجتمع (الأهوراي).

وأول هذه الحوافز الندية، يمكن قراءتها من خلال المقاربة بين النسق الثقافي والفضاء السردي/(الهور)؛ وذلك لحضور تجاور دمج هذه الثنائية في مسارٍ ثقافيٍ واحد، مكن من التوظيف الكنائي الرمزي لهما وللقرابة الثقافية بينهما.

ويمكن قرأة هذه المقاربة والمجامعة وتفكيك الحوافز، فـ(الهور) كمكان له نسقه الرمزي الثقافي، منحه ميزة المحافظة على أنساقه الثقافية الخاصة به و اللا تأثر بالمواضيع الخارجية أو الآخر المختلف؛ جعله يتقوقع على ذاتيته، ومن شأن ذلك أن يشغل الاعتماد الذاتي والاكتفاء الثقافي من خزين الأنماط الأولية/الموروثات، في مواجهة مواقف الحياة.

وقد يساءل سائل عن علاقة هذا بقراءة النقد الثقافي لهذا التوجه الروائي بتوظيف النسق الثقافي والمضمر الإستراتيجي للخطاب الروائي لهذا التوظيف أيضاً؟.

فالقراءة الثقافية الافتراضية لهذا المجتمع أو النسق الثقافي، يمكن توصيفها على وفق تتبع الأثر، بتشبيه النسق الثقافي بعلبةٍ مقفلةٍ، لها شكل خارجي –سلوك، مفاهيم–/البنيةِ الظاهرة ومضمون مضمر– لاشعور–/البنيةِ العميقة.

أمّا عناصر ومكونات هذه الأنساق الثقافية/العلبة، فيستهلكها–المجتمع– أو يتغذى منها– ويعيد إنتاجها –التغذية الراجعة–، بدوافع كثيرة يمكن حصرها **بـ**:العامل الحضاري أو الجغرافي: البيئة المائية الانعزالية، في أثر هذا الاستهلاك والإنتاج (الأنساق بتبنيه وتكرارها)، بانفصالها– حضارياً– عن الجماعات المختلفة ثقافياً، فاعتمدت على استهلاك ما هو متوفر لديها من عادات وأعراف ومفاهيم –الاكتفاء الذاتي– أو بما هو موجود في البنية العميقة –اللاشعورية. أو بدافع العامل الاقتصادي المادي: في استمراره على نوعٍ واحد (العلبة) وافتقاره إلى التجديد والتنويع الغذائي. أو القوة المادية الثقافية: التي تتمتع بها هذه البنية العميقة/العلبة–الأنساق– واعتياد

المجتمع عليها مكنها –الأنساق–من هذه الهيمنة والسيطرة الإنتاجية والاستهلاكية ، من دون مسائلة واستنطاق عن اثر مكوناتها –العلبة– عليهم أو عن مدى صلاحيتها الاستهلاكية.

وهنا يأتي دور القراءة في ضوء النقد الثقافي يسانده الخطاب الروائي في تسليط الضوء على العلاقة بين الأثر –المجتمع/السلوك–والمؤثر – الأنساق الثقافية/العلبة–، بتتبع–أثر النسق– على هذا المجتمع والمسائلة عن العلة وراء هذا الأثر من خلال تتبع مرجعتيه الثقافية التي هي مفتاح شفرته لمعالجتها بالنظرة الفاحصة إلى ما في داخل هذه البنية العميقة والظاهرة وبتلبية نداء الأثر –الرائحة– بشمها وتذوقها لتقرير مدة صلاحية مكوناتها، وقطعاً هذا الفحص وتسليط الضوء عليه–القراءة، التوظيف الروائي– يخص الصحة الجسدية للمجتمع وعلاقته بالآخر – المختلف ثقافياً:المدينة ،الريف–.

وعادة ما تستقر وتظهر الأنساق الثقافية في المجتمعات المنعزلة، بشكل عوارض مرضية صامتة غير مرئية، تتحكم فيها وتسيطر على أجهزة قراراته وممارساتها .

ومن ثمَّ، فإن رصد ذلك مهمة وضرورة ثقافية فكرية تعمل على حث تشغيل الحركة التطورية وربما الطورية الزمنية وتعطيل الحركة الرجعية باستثمارها لصالح ذلك التحرك وليس لصالح النسقي.

وعلاقة هذا بالسؤال أعلاه، يخص وينبثق من مهمة الأدب والنقد الثقافي، إذ إن الأدب– الرواية– عبر توظيفه للنسق الثقافي كرمز وكناية للمفاهيم وللمفاتيح فهم المجتمع –الأهوار–، يكون بهذا –التوظيف،القراءة–، مساهماً في كشف البنيةِ العميقة والظاهرة –النسق،المجتمع–، وسجل الذاكرة الجمعية –الأهوار–.

ومن هذا الماضي الذاكرة يحاول أن يمارس–الأدب،النقد– دوراً تثقيفياً (المثاقفة)؛ ليُوصل به –المجتمع– لمواكبة سيرورة وصيرورة ثقافية قد تسهم بخلق وتجديد الوعي الثقافي الماضوي لحاضرٍ فكريٍ جديدٍ بهما –الماضي والحاضر–، ليشكل المستقبل ويعلن انتهاء صلاحية المدة الاستهلاكية للمواد العلبة، لضررها السام والمؤذي الذي لا يشعر به المستهلك (المجتمع) لتشبعه وتماهيه؛ لفقدان عافية الصحة والحواس وعطلها عبر تشغيل محركات اللاواعي الماضوي.

فهذه الإرسالية–المثاقفة– تقوم على توجيه سيرورة واستشراف اقتصاد قراءة الآخر ثقافياً، ويكشف المضمر التحتي لهذا البناء بتمثيله–المجتمع–، ثم الأخذ بيده نحو الوعي المعرفي من خلال إظهار السلب –الأثر–، والسلب ليس لماضوية هذه الأنساق الثقافية –لموروثات– ولا للا مواكبتها عجلة والمعرفة، بل للأثر الذي يذيل ويتعقب سلوك وممارسة من يتبنى هذه الأنساق.

غير أن هذه الإرسالية/المثاقفة –كسر النسق الثقافي–، برأي **(السيموطيقيا الثقافة)**[1]، هي نقضٌ وهدمٌ وليس بناء للنظام الثقافي بتوجيه برنامجها الثقافي إلى مستقبل منفصلاً عن ماضيه وتتبنى البرنامجاً الثقافياً مستقبلياً (بنظر القراءة الثقافية والروائي)، الذي يعني حدوث خلل وإرباك ثقافي سيحدثه هذا التثقاقف الجديد بالتخلي عن العادات والتقاليد الموروثة أس القاعدة والركيزة التي يقوم عليها هذا البناء الثقافي، وارتداء عادات وسلوكيات مفبركة على وفق البرنامج النقدي والروائي، إذ بهذا البرنامج سيظهر التباين داخل هذا النظام النسقي الثقافي/الهوية السردية واستأصل جذوره الماضوية وغرسه في سندانة لا تمت بالصلة لمنابت أرضه وجذوره .

وهذه الأنساق الثقافية في تمثيلها من مجتمعها لا نستثني منه أيجاب ما، سوءاً فيها أو في تبنية، حيث تعمل هذه الأنساق في بعض صفاتها المليحة بتشكيل وتحقيق نوعاً من الآصرة الجمعية المتماسكة التي تعمل على نسج أعضائها في الجسد الواحد، وهي سيكولوجياً تحقق الشعور بالطمأنينة وتحقق الوحدة الأخلاقية والإنسانية على وفق مفهوم علاقة العضو بالجسد .

أمّا في منظور آليات النقد الثقافي فيمكن له أن يقرأ غير هذا وحتى من الخطاب الروائي في طرحه والذي يمكن القول انزياح الخطاب الروائي إلى صف منظور النقد الثقافي، المتجسّد في كسر النسق الثقافي وإظهار المضمر السلبي لها –الأنساق الثقافية–من خلال علاماته السردية السيميائية وإدراجه في درج التمويع وتسويفها بالكسر النسقي أو المفارقة السردية.

ولاشك أن محاولة الرصد أو القراءة على وفق منظور النقد الثقافي يمكن أن يعد إشارة من إشارات تعطيل تحرك هذه الأنساق الماضوية لتحريك المجتمع بحركة عكسية ولتوجيه وتحفيز تشغيل الوعي المعرفي ومواكبة حركة العلم والتطور، قطعاً لكل مجتمع وجماعة أنساقه الثقافية الخاصة بها والمتصلة بتاريخه وهويته، ومن الصعب بل من لا ممكن أن نطالب و نعمل على هذه التغير بطفرةٍ واحدةٍ ولا حتى بطفراتٍ متعدية المسافة دون أن يكون هذا التغير نابعاً من رغبة وحاجة هذا المجتمع وأفراده، وهذه الرغبة لا يمكن لها أن تتم دون أن يسبقها محاولة من قبل المؤسسات الحكومية والاجتماعية والثقافية والمدنية، من تهيئة الظرف الفكري والاقتصادي والحضاري والثقافي والنفسي، للنمو الصحي الناضج للوعي الذي يبدأ بدءاً من اللاوعي الجمعي. وفي هذا أيضاً نشدد على أهمية ومسؤولية الخطاب الأدبي والقراءة النقدية في قرأتها الثقافية لمجتمع –من دون فرض– يعمل عكس عقرب ساعة العقل والمعرفة. وإذ قرأنا هذه الأنساق الثقافية على أنها أنماط أولية لا شعورية ووراثية، تتسرب من الماضي إلى الحاضر والوعي

---

[1] ـ ينظر أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة : 298-299

الجمعي وتعمل على التحكم به على وفق مطالبها؛ التي تعارض وتمحو الهوية الذاتية الفكرية والواقعية، فأهمية تعديل هذه الأنساق وتصحيح مسارها ضرورة ثقافية وحضارية و إنسانيه .

ولابد في هذا من الإشارة أننا لا نعطي أو نتطلع إلى إعطاء وصفه صيدلُّية سحرية ثقافية، نريد تمريرها وترويجها إلى المجتمع (الأهوار)، فما لاشك أن لهذه الأنساق الثقافية جانبها المحفوظ السيادة والأهمية لدى مجتمعاتها، وفي سردها لأنها تسرد خصوصية الهوية الثقافية والتأريخية ، لكن يمكن لهذه الأنساق الثقافي أن تتبنى وتتمثل بشكل ايجابي ونفعي ليس فقط على مستوى الدائرة الضيقة المحصورة فيها–المجتمع–، بل إن يتعدى هذا الأثر، من خلال العلاقة مع الآخر المختلف ثقافياً في قراءته وفهمه من منطقته الثقافية ليس فقط لفهمه، بل لمعرفة وفهم ذواتنا وتجربة أو ممارسة أن نتطلع بأكثر من مرآة.

ويمكن وصف الأنساق الثقافية بالبنية الفوقية واختزالها بالأنساق الفكرية لأثرها وتحكمها بالسلوك والممارسة، التي تحرك البنية التحتية السلوكية والفكرية للمجتمع.

ولعل أهم النتائج التي اضطلعت بها القراء ة الثقافية هي:

يمكن قراءة الخطاب على وفق النقد الثقافي في منظور النظرية السياقية؛ أي يمكن قراءة الخطاب سياقياً، ومن هنا فالنقد الثقافي يقارب القراءات المتعددة أو المناهج الأدبية واللغوية والاجتماعية النفسية و الأنثروبولوجية والآيديولوجية، وذلك بتسليط منظوره إلى الجوَّاني العميق والمضمر. ومن ناحية آخرى، أن خصوصية هذا المنهج في الاستعانة بأكثر من منهج ،و في هذا المزج المتنوع الآليات والمتباعدة الأدوات، يمكن أن يؤدي إلى فضفضة وتهدل وترهل القراءة النقدية–وهي من المؤاخذات على النقد الثقافي– أن لم يتم تبويب القراءة المتنوعة الآليات بتفعيل الضرورة أو القرابة ما بينها–الآلية–وبين في السياق الثقافي .

وهذا المنهج، أنساني في اهتمامه ومنظوره، بعكس اغلب المناهج التي تهتم ببنية أو جمالية النص، فهو–النقد الثقافي– يسعى إلى بناء المجتمع والفرد على وفق المنطق والوعي المعرفي، من خلال تهديم وتفكيك مقولاته وأنماط سلوكه وتفكيره.

ومن خلال قراءة المضمر للأنساق الثقافية لمجتمع (الأهوار)، رصدنا قرابة ثقافية بينه وبين مجتمعات متباعدة ومغايرة له في الأنظمة الثقافية والزمنية والجغرافية، إلاّ أن الجامع بينهما هو روح وطبيعة الفكر لهذه المجتمعات المتميزة بالبدائية والعفوية والأصالة والانغلاق والهامشية الحضارية، أي أن القص أو الحكايات البنيةِ واحدةً الظاهرة، لأن القاص واحد هو البنيةِ العميقة وتسرب اللاوعي ! .

هناك أنساق ثقافية كثيرة ومهمة، لم يتسنَ للبحث تداولها، لارتباطه بخطة ما ، يمكن رصدها لو انحصرت القراءة في رواية واحدة، فهناك فراغات ثقافية مهمة لم تملئها القراءة الثقافية لهذا المجتمع –الهور– يمكن اكتشفها و ترصدها في قراءةً مستقبلية آخرى.

والأمر الآخر الذي يمكن عده من سلبيات القراءة الثقافية، اهتمامه بالأنساق الثقافية المضمرة المهيمنة في قراءته للشاهد الثقافي العينية المقروءة–الرواية،الشعر،–والتعامل مع النصوص الإبداعية وغير الإبداعية في ميزان قرائي ثقافي واحد؛ ومثل هذا يمكن أن يعمل على تجاهل العملية الإبداعية للنص الأدبي، وفي هذا أيضا، يمكن أن نعالج ذلك بحصر القراءة الثقافية في النصوص الإبداعية إذا أمكن توفر عينية وشواهد أكثر، الشيء الذي لم يحالف البحث في بعض شواهده – الجملة الثقافية– .

والقراءة على وفق هذا المنهج، هي ذاتية وقراءة افتراضية تخص العينية أو الخطاب المقروء حصراً، لا تعمم رؤيتها وتأويلاتها ويشملها أو يكنى غيرها من عينات وشواهد مماثلة ومتقاربة، مثلاً دراستنا تناولت قراءة الخطاب الروائي(الأهوار) وقرأت المعتقد الديني الشيعي وطائفة الصابئة؛ فهذه القراءة لا تشمل وترمز إلى عموم هذا المعتقد الشيعي بطقوسه وشعائره ومفاهيمه، وأيضاً لا تعمم الرؤية والتأويلات على عموم طائفة الصابئة وهكذا، فالقراءة تخص ما يطرحه الشاهد الثقافي ولا تعمم الافتراضات إلاّ في دائرة قراءة لخطاب الشاهد.

University of Basra
College of Education for human sciences

Department of Arabic Language

ahwarIn of Iraqi novel

about the cultrail critisizm

Message presented by the student

:AROOBA JABAR SOUBALH

To the Board of the Faculty of Education, University of Basra

Arabic Language and Literature

*A*bstrac*t*

Summary read the cultural system in the novel Marsh Coming literary discourse, intellectual cross-cultural system

(political, magic, religion), could be described as the metadata structure, and reduced intellectual system for impact and governed behavior and practice, which move infrastructure behavioral and intellectual community.

As we read that these systems are the kinds of cultural preliminary unconscious and genetic, seeping from the past to the present and productive collective consciousness repeat, hence the importance of amending these regulations and correct track. Under this adoption hidden subliminal work on a compilation of convergence between the community and the cultural system, in cultural balanced equation, Ntrsd factors that brought them together in one approach.

The first of these factors can read it, cross cultural system Incarnate place (Lahore), to attend the juxtaposition of what, integrating these bilateral (Lahore, the cultural system) in the path of novelist and cultural one, a hidden cultural can read through this intercourse. P (marsh) place him its cultural, and geographical water (isolation separation), the survival and non-affected and stay on the idea and culture of impact Ollatsal the other different (city, rural), and this separation that drives the self-reliance and intellectual stocks not consciousness and intellectual cultural Muruthath, in the face of problems and life situations. May ask, about the relationship of cultural criticism reading of this literary trend in employment cultural system of society marshes? .Reading cultural default for this community and the cultural system can be configured their impact and footprint, the factors which may be the cultural factor as a watermark marginalized environment, splitting from other culturally different societies rely on what is available consumption has habits, customs and concepts. Or motivated by low economic factor in the continuation of these habits and cultural norms and lack of innovation and intellectual cultural change. Perhaps the material time cultural force enjoyed by this system of cultural and habitual society enabled these systems and command and control.

1

The literature through employment of the cultural system of a society (Marsh), record the memory of this cultural system and the community. It is this last (memory), tries to reflect and arrive by, to keep up with the process of culture may

contribute to creating awareness and present a new declaration of expiration term cultural order and harm, and to detect hidden these communities and taking her hand toward logic and reasonable by showing looting, robbery not past this system nor Lalla keep pace with the evolution wheel but the impact of which is appended and tracking behavior and practice is adopted.

This passive surveillance is the norm from which cultural criticism in the reading of the speech and the event. Definitely each community its own cultural related Patarrakhih and identity, it is difficult but not possible to work on those changing spurt one, not even mutations multiple, without this change stems from the desire and need of this community, and this desire cannot be shown without the preceded by an attempt by the government and cultural institutions, civil, creating health and circumstance ripe for the growth of scientific awareness, which preceded the collective unconscious to take the step instead of him in everything.

It must in this that point we do not look forward to giving described Pharmacy magical cultural, want promotion for this community, what is no doubt that these systems cultural part saved sovereignty and the importance of community, because it tells the privacy of cultural identity and historical her, but can these systems cultural, that employs more positive and beneficial not only to self-level (community), but in terms of their relations with the different other cultural reading of his district, not to understand it and identify it, but also to know and understand ourselves, and we look forward to more than a mirror. In these systems cultural monitor negative individual and subservience fear and surrender to Muruthath, slavery and injustice and practiced against at least (denominations, exhibitions, other) and weaker (women), and if the equation authoritarian cultural, not balanced except in accordance with the presence of these terminal

oppressed weak and the poor at least most, and as a result

This equation breach of humanity and the essence of human existence. Perhaps the most important results carried

out by the readers e Cultural see that this approach nearly psychosocial reading and analytical cultural discourse and to shed perspective to deep undercover behavior and thinking, to effect the engine seems to a community or state. This approach in human interest and perspective unlike the rest of the curriculum, he seeks to build a society and the individual in accordance with logic and cognitive awareness, through demolition and analysis of grades and types of behavior and thinking. And interesting cultural criticism and literary discourse simple and poor communities, reveal the role of the speech direction of society, despite the lack of discourse novelist reveals, for avoiding what direction these communities, respect the privacy of this community

.Through reading the cultural system of a society (Marsh), we spotted some cultural between them and communities apart and different in cultural systems and the temporal and geographical, but the mosque between them, is the spirit and nature of these communities distinct Balbdaúah and spontaneity, originality and isolation and marginal cultural and economic desperation, E.

The shear or anecdotes (regulations) and one because one storyteller, is the culture and unconscious leakage! . On the other hand is in the privacy of this approach (cultural criticism), the possibility of hiring and use of more than approach or mechanism, mixing more than approach diverge where and do not converge vision and reading leads to Vdvdah and reading, one of the reservations concerning the cultural criticism, if not Tab works to activate the kinship between curricula in read.

AROOBA JABAR SOUBALH

المحتويات:

المقدمة:.....

التمهيد: الأنساق الثقافية (المقاربة والمفهوم):.....

مفهوم النسق:..... 6

مفهوم الثقافة..... 8

النسق والثقافة.....12

النسق الثقافي والمجتمع 14

القراءة النسقية (محايثة للخطاب) 17

الفصل الأول: النسق الثقافي/ السياسي: .....

توطئة :.....22

المبحث الأول : النسق السياسي الداخلي.....24

أولاً : نسق العشيرة.....24

ثانياً : النسق الوراثي–العشائري.....42

ثالثاً : المؤلف المضمر 47

المبحث الثاني: النسق الاقتصادي.....50

توطئة– 50

أولاً : نسق الضرائب.....53

ثانياً : نسق السخرة.....57

ثالثاً : المؤلف المضمروالانكسار النسقي.....60

المبحث الثالث: المكان (الهور) والسلطةالخارجية:.....65

توطئة :..... **خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.**

أولاً : سيكولوجية المكان–الأمّان/الخوف–:.....66

ثانياً : المؤلف المضمر.....70
الفصل الثاني: النسق الثقافي: السحر.....
توطئة :.....73
المبحث الأول : النسق الثقافي/ السحر 75
أولاً : نسق الفعل السحر العلاجي.....75
ثانياً : نسق الفاعل للفعل (السحر).....79
1 . الشيطان.....80
2. الجن.....84
3. العقاب الإلهي– الخطيئة.....88
ثالثاً : المؤلف المضمر – انكسارالنسق.....98
المبحث الثاني : أشكال السحر..... 100
أولاً :مقولة البركة..... 100
ثانياً : النذر 103
ثالثاً : النجاسة..... 108
رابعاً : المؤلف المضمر (علاقة السحر بالدين)..... 113
الفصل الثالث: النسق الثقافي: الدين.....
توطئة :..... 116
المبحث الأول : الاعتقادات الدينية..... 119
أولاً: الشخصية الدينية (السيد):..... 119
ثانياً : اللون..... 124
ثالثاً : طقوس الدفن..... 125
رابعاً : واقعة الطف..... 128
خامساً : المؤلف المضمر..... 133
المبحث الثاني:الحكاية الشعبية / الاسطورة..... 140

توطئة :..... 140
أولاً : الكنز..... 141
ثانياً: تابو الحكاية والاسطورة..... 146
ثالثاً : كسرنسق الاسطرة (حفيظ)..... 149
المبحث الثالث : الأمكنة المقدسة..... 152
توطئة..... 152
أولاً : المعبد..... 153
ثانياً : المسجد..... 155
ثالثاً : المضيف..... 157
رابعاً : المؤلف المضمر..... 160
الخاتمة..... 162
المصادروالمراجع..... 171
الروايات:..... 174
الكتب:..... 174
المجلات 181
الرسائل والأطاريح..... 182

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

الروايات:

- حجاب العروس، محمد الحمراني، دار المدى- دمشق، ط1، 2008.
- شبيه الخنزير،وارد بدر السالم، مركز الحضارة العربية- القاهرة، ط1، 2004.
- ضياع بنت البراق. جاسم الهاشمي، دار واسط للدراسات والنشر الدار العربية-بغداد، 1984.
- عراقيون أجناب، فيصل عبد الحسن. نسخة المؤلف.
- مستعمرة المياه. جاسم عاصي. دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد. ط 1، 2004.
- مولد غراب. وارد بدر السالم. دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط1، 2001.
- نوح وكلاب الزمهرير، دار انانا للطباعة والنشر- سورية.
- الهروب إلى اليابسة، محمد نعيم الحمراني، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط1، 2002.
- وليمة لأعشاب البحر. حيدر حيدر، دار أمواج- بيروت، 1988.

الكتب:

- الأثارات الطائفية في العراق، بنك المعلومات، قسم الدراسات،1999.
- الأثر المفتوح، أمبرتو أيكو، ت: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار- سوريه، ط2، 2001.
- إحياء فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر .ومضات مشرقة من الفكر الإبداعي التجديدي، عند الإمام الشهيد محمد باقر الصدر،إعداد وتقديم السيد أحمد الحسيني،مؤسسة الكوثر الثقافية-البصرة،ط1،2010.
- الاسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة- القاهرة، ط3، 1999.
- أطياف ماركس، جاك دريدا، ت: منذر عياش، دار الفكر- سوريه، ط1، 2000.
- أقنعة النص قراءات نقدية في الأدب، سعيد الغانمي، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، ط1، 1991.
- آليات إنتاج النص الروائي، نحو تصور سيميائي، عبد اللطيف محفوظ، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط، 2008.

- الأمام الحسين من الميلاد إلى الاستشهاد،إعداد هئية محمد الأمين، مكتبة الأمين- قم،ط1،1423هـ.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1430 هـ، 2009 م.
- الأنا والهو، سيجمند فرويد،مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي،دار الشروق- بيروت،ط4، 1982.
- الانثروبولوجيا الاجتماعية، عبد علي سلمان، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – جامعة صلاح الدين، مطبعة جامعة الموصل.
- الأنثروبولوجيا الثقافية.علم الإنسان الثقافي.د. إبراهيم ناصر، جمعية عمال المطابع التعاونية، الجامعة الأردنية- 1982.
- الأنظمة السيميائية. دراسة في السرد العربي القديم، د.هيثم سرحان، دار الكتاب الجديدة المتحدة- طرابلس، ط1، 2008.
- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة. مدخل إلى السيموطيقيا، سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار اليأس- القاهرة.
- الأهوار من طوفان نوح (ع) حتى قهوة المضائف. نعيم عبد مهلهل، دار نينوى- دمشق، 2011.
- الأهوار. دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية. محاضرات إلى شباب الأهوار، جبار عبدا لله الجويبراوي، دار البينة - بغداد، ط1، 2007.
- الأهوار، مكان الحرف الأول ولوح الأيمان، نعيم عبد مهلهل، دار نينوى- دمشق، 2007.
- البحث في الذات، ايغوركون، ت غسان نصر، دار معد للنشر والتوزيع- دمشق، 1993
- بنية النص السردي من منظور النقد الادبي، حميد الحمداني، المركز الثقافي العربي للدراسات والنشر-بيروت ،ط1، 1991.
- بنية النص السردي من منظور النقد الادبي، حميد الحمداني، المركز الثقافي العربي للدراسات والنشر-بيروت ،ط1، 1991.
- تاريخ الحضارة ج 1-2، علي شريعتي، دار الأمير للثقافة والعلوم - بيروت، ط1، 2006.
- تأسيس المجتمع تخيليا. كورنيليوس كاستور ياديس، ت: ماهر الشريف، المدى- دمشق، ط 1، 2003.
- تأمل المقدس في اسطورة الأدب الرفيع، مالك المطلبي، العالم للطباعة والنشر.
- التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، أمبرتو أيكو، ت : سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط 2، 2004
- تأويل متاهة ألحكي، في تمظهرات الشكل السردي، أ.د. محمد صابر عبيد، دار الحوار- سورية، ط1، 2007

- تأويلات وتفكيكات. محمد شوقي الزين، المركز الثقافي، العربي - بيروت، ط1
- تحليل الخطاب الشعري(إستراتيجية التناص)، د.محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء ط4، 2005
- التشابه والاختلاف (نحو منهاجيه شمولية)، د محمد مفتاح. المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط1، 1996
- تشريح النقد، نورثروب فراي، ت: محســـن الدين صبحي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ط2
- تفسير التبيان، الشيخ الطوسي، تحقيق وتصحيح، احمد حبيب قصير العاملي، طبع ونشر مكتب الإعلامي الإسلامي، ط1، 1409هـ
- التفكيكية النظرية والممارسة، كريستوفر نوريس، ت : صبري محمد حسن، دار المريخ - الرياض، 1989
- التفكيكية. إرادة الاختلاف وسلطة العقل. عادل عبدا لله. دار الحصاد للنشر والتوزيع. دمشق. ط1، 2000
- تمثيلات الآخر. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، د. كاظم نادر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2004.
- تواطؤ الأضداد. الآلهة الجدد وخراب العالم. علي حرب، منشورات الاختلاف- الجزائر،. 2008.
- الثقافة والمجتمع، أ.د.سمير إبراهيم حسن، دار الفكر- دمشق، ط1، 2007
- الجبايش دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق. شاكر مصطفى سليم، ط2، مطبعة العاني- بغداد، 1970.
- جدل الجمالي والفكري، محمد بن لافي اللويش، مؤسسة الانتشار العربي، النادي الأدبي بحائل- بيروت، ط1، 2010.
- جدليه الأنا واللاوعي. ك. غ. يونغ، ت: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع - سوريه، ط1، 1997.
- جماليات النقد الثقافي، احمد جمال المرازيق، المؤسسة العربية لدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2009.
- الحسد في المجتمعات الريفية،. د. محمد احمد غنيم، و.د. فاتن محمد شريف. منشاة المعارف بالإسكندرية، 2001.
- حقيقية السحر في ظلال دراسة القصص القرآني والسيرة النبوية. إبراهيم محمد الجمل. مكتبة القران- القاهرة.
- الحكايات والأساطير والرموز، أريش فروم، ت صلاح حاتم، دار الحوار- سورية، ط1، 1990.
- درة الغواص في أوهام الخواص، قاسم بن علي الحريري، تحقيق: عرفات مطرحي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى،1998 م.

- دليل الناقد الأدبي. ميجان الرويلي و د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط3، 2002.
- الذاكرة في الرواية العربيّة المعاصرة، د. جمال شحيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2011.
- الرحلة إلى الفردوس والجحيم في أساطير وادي الرافدين، وداد الجوراني، أزمنة للنشر- عمان، ط1، 2001.
- ست نزهات في غابات السرد أمبرتو أيكو، ت: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط1، 2005.
- السحر والخرافة وموقف الإسلام. حسن الباش، دار صفحات للدراسات- دمشق، ط1، 2011.
- السردية العربية، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط2، 2000.
- سوسيولوجية الأدب دراسة الواقعة الأدبية على ضوء علم الاجتماع، قصي الحسين. دار البحار- بيروت، 2009.
- السياق والمعنى.دراسة في أساليب النحو العربي، د. عرفات فيصل المناع، مؤسسة السياب- لندن، ط1، 2013.
- سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي. د. عبد الرحمن عيسوي. منشاة العارف بالإسكندرية 1928-1983.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1984 م.
- صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، بول ريكور، ت : د. منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة - طرابلس، ط1، 2005.
- صفقات الشيطان.أسرار عالم الجان والسحر. ماجد بدران، دار الواحة للنشر والتوزيع- مصر، ط1، 1996.
- صورة الآخر في شعر المتنبي، محمد الخباز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2009.
- الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، أ. د. أمّام عبد الفتاح أمّام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويتي، 1994 م.
- الطُّهرُ والخَطر. ماري دوغلاس، ت: عدنان حسن، دار المدى للثقافة والنشر-دمشق، ط1، 1995.
- الطوطم والتابو، سيغموند فرويد. ت: بوعلي ياسين، دار الحوار- سورية، ط1، 1983.
- عرب الأهوار، وليفرد ثيسجر، منشورات الجمل-المانيا، ت : حسن ناصر، ط1، 2005

- عرض موجز للمادية التأريخية : بودوستنيكو سبيركين، دار التقدم- موسكو، منشورات دار الفارابي.
- عصر الآلهة، دراسة في أساطير وادي الرافدين، د. اسأمه عدنان يحيى، الناشر مكتبة مصر دار المرتضى- 2009.
- العقل في المجتمع العراقي بين الاسطورة والتأريخ، شاكر شاهين، التنوير للطباعة والنشر، ط1- 2005.
- العلاماتيّة وعلم النص، إعداد وترجمة: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط1، 2004.
- العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، امبرتو ايكو، ت: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط1، 2007.
- علم الاجتماع (السوسيولوجيا): عبدا لله إبراهيم، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، ط3،2010.
- عن الحرّية، جون ستيورت مل، ت: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، 2000مصر.
- عندما نتواصل نغير. مقاربة تداولية معرفية آليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير. أفريقيا الشرق، 2006.
- العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، تركي علي الربيعو، المركز العربي الثقافي- ط 2، 1995.
- العودة إلى الأهوار. كافن يونغ، ت: د. حسن الجنابي، دارالمدى- دمشق، 2006
- فتح أمريكا، مسألة الآخر، تزفيتانتودروف، ت: بشير السباعي، سينا للنشر- القاهرة، ط1، 1992.
- الفرد والمجتمع. ميشيل فوكو، تأليف: حسين موسى، دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع- تونس، 2009.
- الفضاء الروائي، مجموعة مؤلفين، ت : عبد الرحمن حزل، إفريقيا الشرق- المغرب، ط 1، 2002.
- الفكر البري. كلود ليفي شتراوس، ترجمة نظير جاهز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ط1، 1984.
- الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، محمد رشاد عبد الله العزيز، مطبعة الفكر الجديد، ط2، 1989.
- فلسفة التواصل، جانمارك فيري،ت: د.عمر مهبيل، منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي- الجزائر، ط1، 2006،
- في البحث عن جذور الشر، احمد حيدر، منشورات وزارة الثقافة- سورية، 1997.
- القارئ الضمني، ولفكانك آيزر، ت: هناء خليف غني الدايني، دار الشؤون الثقافة- بغداد، ط1، 2006.

- القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحايثة، أحمد يوسف، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2007.
- قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، كلود ليفي ستروس، عبد الله عبد الرحمن يتيم، المنتخب، إصدارات بيت القران- اليمامة، ط1، 1998.
- القرابين والنذور في العراق القديم، سعد عمر محمد أمين، دار الشؤون الثقافية-بغداد، ط1، 2011.
- قصص وكرامات، باب الحوائج. العباس بن علي.ساقي العطاشى وشفيع المؤمنين، دار المتقين-بيروت، ط1، 2011.
- لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1- 1988.
- لغة الخيالي والرمزي، جاك لاكان، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2006.
- لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، م3، ج5، د. علي الوردي، دار الكتاب الإسلامي- قم، ط1، 2005.
- الماء والأحلام، دراسة عن الخيال والمادة، غاستون باشلار، ت د. علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط1، 2007.
- الماركسية والدين. من لاهوت التحرير المسيحي إلى لاهوت التحرير الإسلامي. حسن الصعيب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت،2009.
- مدخل إلى نظرية الأنساق نيكلاس لومان، ت: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل - ألمانيا، ط1، 2010.
- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، أ.د.حفناوي بعلي، منشورات الاختلاف- ط1، 2007.
- المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ميشيل فوكو، ت، د. علي مقلد، مركز الإنماء- بيروت -1990.
- مرآيا الهويّة الأدب المسكون بالفلسفة.جان.فرانسو ماركيه، ت:.أ.كميل داغر، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط1، 2005.
- المسيح يصلب من جديد.نيكوس كازنتزاكي ت: أحمد رمو. دار الحقائق للطباعة والنشر- سوريا.
- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو، ت: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2008
- المصطنع والاصطناع، جان بودريار، ت: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة- بيروت، ط1، 2008.
- المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط1، 1988.
- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مشرف التحرير: جيفري بار ندر، ترجمة: أمّام عبد الفتاح، 1993 م.

- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة سوشبرسيس، تقديم وترجمة: سعيد علوش، دار الكتاب اللبنانية – بيروت، ط1،.
- معجم المصطلحات المصطلح السردي، جيرالد برنس، ت : عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ط1، 2003.
- المعجم الوسيط في اللغة العربية، الشيخ عبد الله الوافي، بيروت، 1980.
- معجم مصطلحات المنطق : أعداد السيد جعفر الحسيني، دار الاعتصام للطباعة النشر- البقيع، ط1.
- المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز، ت : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط1،1987.
- المفهوم التأريخي لقضية المرأة، عزيز السيد جاسم، دار الشؤون الثقافية – بغداد، ط1، 1986.
- مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط5، 1993.
- مقالات في الاناسة، كلود ليفي شتراوس، ت د. حسن قبيسي، دار التنوير، ط1، 2008.
- مقدمة ابن خلدون،ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت.
- مقدمة في الهرمينوطيقيا. دايفيد جاسير، ت: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف- ط1، 2007.
- مقدمة في علم التبيؤ البشري (الايكولوجيا البشرية)، د. كامل جاسم المراياتي، سلسلة كتب بيت الحكمة العراقي- بغداد، ط2،، 2009.
- من البنيوية إلى الشعرية، من البنيوية الى الشعرية، رولان بارت، جيرار جينيت، ت: د. غسان السيد، دار نينوى- دمشق، ط1، 2001.
- من النص إلى الفعل بول ريكور.، ت :برادة وحسان بورقية، عين للدراسات- القاهرة، ط1، 2001.
- منازل الآخرة والمطالب الفاخرة، الشيخ عباس القمني، تعريب وتحقيق السيد ياسين الموسوي، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، ط1، 1419هـ.
- موسوعة السرد العربي، د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، مج2، ط1، 2008.
- موسوعة المصطلح النقدي.المفارقة وصفاتها، د. سي. ميويك، ت:د.عبدالواحد لؤلؤه.دارا لمأمون للترجمة والنشر-بغداد، 1977.
- الميثولوجيا والمعتقدات الدينية، د. جواد مطر الموسوي، ط 1-2010، رند للطباعة والنشر وتوزيع- دمشق.
- نظام الإقطاع في العراق بين مؤيده ومعارضيه. عبد الرضا الحميري. دار الشؤون الثقافية- بغداد، ط 1، 2012.
- نظام الخطاب ميشيل فوكو، ت: د. محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، 2007.

- نظرات معاصرة في القران الكريم، د. محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي- بيروت.
- النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، حنا عبود، منشورات اتحاد الأدباء العرب- دمشق 1999.
- النظرية والنقد الثقافي، محسن جاسم الموسوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط1، 2005.
- النقد الثقافي، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط 3، 2005.
- الهوية والسرد بول ريكور، حاتم الورفلي، دار التنوير- تونس، 2009.
- هيجل والمجتمع، جانبيار لوفيفر وبيارماشيري، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1993.
- الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، ت: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، ط1، 2009.
- الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكو، ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط1، 1999.
- وقفة مع الشعائر الحسينية، بمراجعة وإشراف سماحة آية الله الشيخ قاسم الطائي،المنهجية الحوزية الاصدار الخامس،ط2.

المجلات

- الأقلام، دار الشؤون الثقافية- بغدادع3، 2010. المثقف والسلطة، إشكالية الأشباح والأرواح، الدكتور ميثم الجنابي.
- الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية- بغداد، ع2، 1992. بنية الاسطورة عند شتراوس، إدموند ليتش، ترجمة ناصر الحلاوي.
- الثقافية الأجنبية، دار الشؤون الثقافية- بغداد، ع 1 ، 2004 ، علم دلالات الألفاظ والمجتمع، جفري ليش، ترجمة: عبد الواحد محمد.
- الثقافية الأجنبية، دار الشؤون الثقافية- بغداد، ع4، 2008. التأثير السيميائي في الفلسفة، جون ديلي، ترجمة: سهيل نجم، و السيمياء محاولة في تحديد المصطلح، جون لاينس، ترجمة: أحمد خالص شلان، والسيميائية الاجتماعية، بول جي تبولت، ترجمة: الدكتورة هناء خليف
- فصول، ع 68- 69، 2006. عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان جولدمان، ترجمة: جابر عصفور.
- الفكر العربي المعاصر،الانماء القومي -بيروت، ع 17، 1982، البحث عن الهوية والعنف، الدكتور أدونيس العكرة.

- الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي- بيروت،ع113-114، 2000، عودة الفلسفي السياسي، نظرية إبطال الإنسان بين استبدادية الدلالة واستحالة المعنى، مطاع الصفدي.
- مسارات، ع1، السنة الأولى- نيسان، 2005. هل السومريون عراقيون، الدكتور فاضل عبد الواحد علي

الرسائل والأطاريح

- الأيدولوجيا واليوتوبيا. في الأنساق المعرفية المعاصرة. دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون.عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصاري. رسالة ماجستير منشورة. في الأدب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية: 2000سنة.
- البعد الفلسفي للتبئير الروائي، دراسة ظاهراتية في تجربة سليم بركات، شاهو سعيد فتح الله، كلية اللغات – جامعة السليمانية، 2006، رسالة دكتواره.

الفضاء الروائي في أدب كاظم الأحمديّ، غصون عزيز ناصر، جامعة البصرة، رسالة ماجستير، 2011.